THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

TOMO 1



H U N A B K U

P R O Y E C T O B A K T U N

THEODOR GOMPERZ



PENSADORES GRIEGOS

VNA HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGVA

THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

PRIMERA EDICIÓN EN CASTELLANO CON UN PROLOGO DE

J. NATALICIO GONZÁLEZ

LIBRO I

EDITORIAL GUARANIA

Queda hecho el depósito que márca la ley 11.723

THEODOR GOMPERZ (1832-1912)

PENSADORES GRIEGOS

Primera edición en castellano. Tomo I traducido del alemán por Carlos Guillermo Körner.

Las notas griegas han sido traducidas por Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto.

Titulo original: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken

Philoophie von Theodor Gomperz. Erster Band. Dritte durchgesehene Auflage.

IMPRESO EN LA ARGENTINA PRINTED IN ARGENTINE

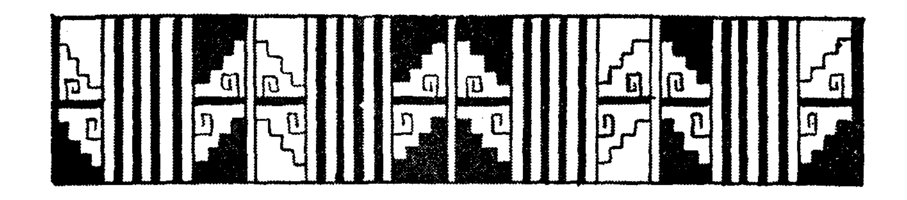
EDITORIAL GUARANIA

ASUNCIÓN DEL PARAGUAY

Indice

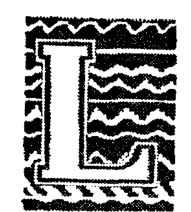
libro 1

libro 2



PROLOGO

9



A *antigua Brünn, capital de Moravia, provincia un tiempo del heterogéneo Imperio de los Habsburgos, es una típica ciudad del siglo XVII, donde el genio creador de los jesuítas alcanzó sus mejores expresiones arquitectónicas. Suaves y encantadoras colinas alzan sus combas por el lado del sud. El pueblo tiene el instinto de la gracia y el carácter alegre del vienes. Hace un siglo la gran industria hizo aparición en sus contornos, hasta convertirla en una Manchester atareada, con sus vastas fábricas de tejidos y de maquinarias de toda índole. Ubicada cerca de la confluencia del Zvitava y del Schwarza, por las aguas de este último río, afluente del Danubio, se puede llegar a esta gran, vía fluvial que vió incubarse tantos acontecimientos de la historia europea. Brünn, al entrar a formar parte del territorio de Checoeslovaquia, se convirtió en la moderna Brno, de 280.000 habitantes, que llegó a adquirir cierta nombradía en América, más por las armas que nos proporcionaba que por sus añejas tradiciones culturales.*

Teodoro Gomperz nació en 1832 en esta ciudad, cuando aún conservaba reminiscencias del siglo XVII y el ambiente se hallaba impregnado de acentuada cultura humanística. Allí pasó su estudiosa adolescencia, entre clásicos recuerdos y él espectáculo armonioso del paisaje circundante. En 1850 arribó a Viena, que brillaba como centro de una corte católica pero nada austera. La bella ciudad danubiana, célebre por su espíritu ingenioso y alegre, y por ese don. ateniense de la gracia que no se destaca precisamente entre las cualidades del mundo germano, era mirado por unos como otro París ameno y encantador, y por los más. por los doctos aficionados a las evocaciones clásicas, como "la ciudad de los feacios", por alusión a aquel pueblo ligero y benigno que cantó Homero y que acogió al sutil Odiseo en una de las etapas de sus trabajosas aventuras. En este ambiente, en que hasta la ciencia se vestía de **10** *cierto encanto mundano, Gomperz inició sus estudios bajo la dirección severa de Herrmann Bonitz, filólogo de prestigio universal. En 1869 fué nombrado profesor auxiliar de filología, en la Universidad de Viena, y cuatro años después profesor numerario.*

Ulteriormente, y hasta su muerte, ocurrida el 29 de agosto de 1912, ensenó Historia de la filosofía antigua. Heredó su cátedra, prestigiada durante tantos años por las lecciones del sabio, su hijo Enrique Gomperz, quien en 1921 publicó, en edición definitiva, la obra que la EDITORIAL GUARANIA ofrece hoy por primera vez a los lectores de habla hispánica, en una traducción directa del alemán cuidadosamente revisada.

Extensos estudios sobre Platón, Aristóteles, Herodoto, Epicuro, Filodemo, destacaron al joven profesor vienes como uno de los más brillantes historiadores del pensamiento helénico. Su monografía sobre los poetas trágicos griegos reveló que el docto investigador de la filosofía antigua era un hombre familiarizado con todas las manifestaciones de la literatura de la Hélade. Su obra sobre Leibniz y Espinosa, y otra ulterior sobre John Stuart Mill, demostraron que no le eran ajenas las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Su libro Interpretación de los Sueños y la Hechicería le preparó para comprender las conexiones de la filosofía primitiva con la magia religiosa, tan visibles en la doctrina órfica y en la escuela pitagórica.

La mentalidad de Teodoro Gomperz se singulariza por su insaciable curiosidad y su amplitud. Profundizó el estudio de todas las corrientes filosóficas de su tiempo, sin excluir de sus meditaciones el fenómeno literario. Ideas francesas e inglesas asoman con frecuencia en sus producciones; había estudiado acuciosamente a los maestros de la filosofía positiva, desde Augusto Comte hasta Herbert Spencer, y con especialidad la vasta obra de Wilhelm Wundt, el más eminente representante alemán de dicha filosofía y fundador de la psicología étnica moderna. El propio Gomperz, después de esbozar su manera de considerar el desenvolvimiento histórico del especular filosófico; después de advertir que, "por su naturaleza misma, la filosofía es una ciencia universal y, desde el punto de vista de los Antiguos, una fuerza rectora y determinante de la vida", confiesa: "La concepción que más se aproxima a nuestro punto de vista se encuentra en la introducción de Wundt a su Sistema de Filosofía".

Gomperz es un sabio en quien se aúna un extraordinario escritor. Los traductores han procurado trasuntar en la versión española esa gracia del estilo gomperciano, esa precisión 11 transparente con que se enuncian las ideas más abstrusas, y la magia evocadora de ciertas páginas. En el arte literario de Gomperz se descubre un remoto influjo de Flaubert, tanto en el estilo sabio, formado de todos los matices de lo claro y transparente, como en su teoría sobre la manera de evocar a la vida las civilizaciones extinguidas. Por eso explica su método histórico con palabras del autor de Salambó: "Hago continuamente lo que puedo para infundir amplitud a la mente, y trabajo con la sinceridad del corazón; el resto no depende de mí". Lucidez, jus-teza interpretativa, agudeza crítica, sin excluir la emotiva comprensión del hombre que especula entre el

misterio circundante: he ahí las raras y eminentes calidades que brillan en la obra del profesor vienes.

Los primeros fascículos de PENSADORES GRIEGOS (Griechische Denker) ***vieron la luz en 1893. Siguieron apareciendo regularmente durante nueve años, hasta completar, en 1902, con el duodécimo de ellos, el tomo segundo. En el tercero trabajó Gomperz hasta los últimos años de su vida.***

"Esta obra —decía el autor—, aue abarcará tres volúmenes y en la cual resumo la actividad de mi vida entera, será accesible, lo espero, al extendido círculo de las personas cultivadas. Mi exposición se ceñirá ante todo al, desenvolvimiento histórico del pensamiento, y no asumirá carácter subjetivo sino cuando se trata de dar relieve a los puntos esenciales, de dístinguir lo más netamente que convenga, lo que es durable e importante de lo que es indiferente y pasadero. De la historia de la religión, de la literatura y de las ciencias especiales, haré entrar en mi obra las partes necesarias a la inteligencia del movimiento especulativo, de sus causas y de sus efectos". Anunció su p***ropósito de consagrar el primer volumen a Sócrates y a los socráticos: el segundo a Platón, a Aristóteles y sus sucesores; y el tercero "al antifiuo Pórtico, al Jardín de Epicuro, a las escuelas místicas, escénticas y sincretistas". Pero este plan no pudo cumplirse totalmente. El desenvolvimiento no previsto que dió al estudio sobre Platón le impidió tratar en el segundo tomo la historia del Liceo, y Aristóteles ocupó casi todo el tercer volumen. Por eso dejó de lado el estudio sobre la filosofía de Epicuro y la época helenística, y si bien habrá que demorar siempre esta omisión impuesta por la brevedad de la vida humana, no por eso la obra de Gomperz dejará de figurar en primera, línea entre esas admirables creaciones que en el siglo XIX y a princimos del XX. permitieron a Europa retener el cetro de la vida intelectual en el mundo.***

12 ***La obra de Gomperz comenzó a salir en plena hegemonía de Eduardo Zeller, que a raíz de la publicación de*** LA FILOSOFÍA DE LOS GRIEGOS (Die Philosophie der Griechen), ***ejerció abrumador influjo sobre el pensamiento de fines del siglo pasado. Zeller, frío y científicamente rígido, tuvo el genio de la abstracción y supo moverse en el dominio de las ideas con agilidad incomparable. En su grande obra se capta el pensamiento helénico en todos sus matices, con precisión técnica, pero sin conexión con el mundo circundante, con olvido de los hombres que lo animaron. La historia de la filosofía griega se desenvuelve en esas paginas heladas, incoloras, a veces deslumbrantes como la nieve de la cumbre, en un plano totalmente deshumanizado.***

Gomperz enfoca la historia de la filosofía griega desde otro punto de vista. Era ciertamente audaz atreverse a replantear un asunto que Zeller parecía haber agotado,

pero el profesor de Viena unía a su vasta preparación filosófica, a su especialización en filología clásica, un conocimiento profundizado de la vida griega. Puede decirse que triunfó en su empeño. No superó a Zeller, pero le complementó. Encaró la historia del pensamiento helénico en relación con el medio, con raíces en la tierra, en la sociedad y en los hombres. Le sostuvieron en esta empresa de toda la vida un vivo cariño y una deslumbrada admiración por aquel pueblo armonioso de mercaderes, de poetas y de filósofos. Por eso eligió para epígrafe de su libro estas palabras de Sir Henry Summer Maine: "Es a un pueblo diminuto que le fue concedido el principio del progreso. Este pueblo ha sido el griego. Excepto las fuerzas ciegas de la naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego por su origen'.

Esta estrechez aparente de criterio se concillaba en Gomperz con una visión universal de las cosas, hasta el punto de señalar, en un pasaje de su libro, cierta similitud existente entre la teoría platónica de la reencarnación de las almas y las creencias ancestrales del indio americano. En sus páginas aparece la filosofía griega en función de la vida, como fruto espontáneo de la insaciable curiosidad del hombre perecedero. Detrás del pensamiento predominante en un momento dado, advertimos el influjo de las pasiones humanas, de los intereses 13 que le son contemporáneos, de la psicología de un pueblo, de las peculiaridades de una geografía.

"Un Jenófanes, un Heráclito, un Empédocles, un Sócrates, un Platón, no son espíritus puros: son individualidades intensamente originales, que infunden a cuanto piensan un giro absolutamente original, comenta bellamente Alfredo Croiset. Y estos grandes espíritus no se hallan aislados en el tiempo y en el espacio: viven en la sociedad de los hombres, son hijos de una raza, deben mucho a aquellos que les han precedido o les rodean, aún cuando los combaten; las más novedosas ideas son a veces el desarrollo y otras la negación de ideas preexistentes. Toman como punto de apoyo el suelo natal, hasta para evadirse o planear más alto. Con mayor razón aún, entre los pensadores menos vigorosos, entre aquellos en quienes la razón pura no brilla con el mismo esplendor, las influencias temperamentales y del medio se manifiestan con más fuerza todavía: un Jenofonte, por ejemplo, es inteligible como moralista sólo a condición de que se conozcan al hombre integral y las circunstancias de su vida. Gomperz lo ha comprendido a maravilla, y de ahí que en su libro aparezcan tantos capítulos que puedan parecer a primera vista extraños a la filosofía propiamente dicha, pero que son en realidad la preparación necesaria y como el soporte del análisis de los sistemas. Citaré, a título de ejemplo, la introducción del primer volumen sobre las creencias griegas anteriores a las primeras tentativas sistemáticas de los Jonios, el capítulo sobre los logógrafos y sobre Herodoto, el capítulo sobre la medicina y las doctrinas médicas, y, en el segundo volumen, los hermosos capítulos sobre las transformaciones de las creencias y las costumbres, y sobre la Atenas del siglo V, el estudio psicológico y biográfico sobre Jenofonte, la historia de los años de viajes y de

estudios de Platón. En el capítulo sobre Atenas, particularmente, ha hablado brevemente pero con precisión y profundidad, de Esquilo, de Sófocles, de Eurípides, de Tucídides. ¿Se hallan tales páginas fuera de lugar? De ninguna manera. Captamos así la atmósfera que respiraron los Socráticos. Logramos penetrar mejor el origen de sus preocupaciones. Ya no les consideramos, como con frecuencia ocurre a los especialistas de la filosofía, en relación a los modernos teorizantes que ellos no pudieron presentir y con quienes no comparten en ningún grado las desazones o las curiosidades: les consideramos en relación a las ideas de su tiempo. Captamos de ese modo con mayor precisión los propios problemas que ellos tenían que resolver y la significación verdadera de sus teorías. Nos mostramos menos 14 dispuestos a atribuirles ideas que son las nuestras, o a extraer prematuramente de sus principios consecuencias que no podían aparecer sino más tarde. En otros términos, comprendemos mejor su filosofía, porque les conocemos mejor a ellos mismos como individuos y como miembros de una determinada colectividad".

La obra de Gomperz aportó notorias innovaciones e introdujo en la consideración del mundo helénico nuevos puntos de vista, que ahora nos son familiares. En gran medida destruyó la hipótesis de Ernesto Schleiermacher, cuya escuela veía en Platón al artífice de un sistema cerrado, planeado desde la juventud. Logró una valoración más adecuada de los sofistas o profesores de sabiduría, como se apellidaran aquellos mentores de la juventud, mezcla de periodistas y de catedráticos, que a través de los rasgos caricaturescos que trazó de ellos Platón, pasaron a la posteridad envueltos en juicios poco menos que denigrantes. Por último, señaló similitudes entre el primitivo mundo griego y los ciclos culturales vecinos y contemporáneos de Egipto y Asia Menor, en violenta oposición con la tesis en boga hasta entonces, que veía en el llamado "milagro griego" algo que surgió mágicamente, sin antecedentes foráneos, como la Palas Atenea brotada de la cabeza de Zeus. Pero al abordar el estudio de Aristóteles no pudo eludir la abrumadora autoridad de Zeller, y no sólo consideró la obra del Estagirita como un bloque compacto, como un sistema filosófico cerrado, maduro y perfecto en todas sus partes; sino que vió en ella la síntesis de todo el saber de la Hélade clásica, sin advertir que la grandiosa construcción aristotélica, inspirada en los intereses políticos de Macedonia, fué una reacción mortal contra el claro espíritu ateniense y vino a inaugurar el predominio de lo bárbaro en el mundo.

Los estudios de Werner Jaeger, ampliados y rectificados por Nuyens en el dominio de la Psicología, y por Mansión en lo relativo a la Física, han logrado ofrecer en los últimos tiempos una visión nueva de la obra aristotélica, que presenta una etapa juvenil netamente platónica, visible en los fragmentos que quedan de sus Diálogos y en lo que de ellos ha pasado a los Tratados; y una segunda etapa caracterizada por la reacción antiplatónica, y que es la, que toma en cuenta los comentaristas ortodoxos de Aristóteles.

Gomperz, a causa del influjo preponderante de Zeller, no llegó a superar la idea escolástica de que la filosofía del Esta-girita es un sistema estático de conceptos. Por eso no indaga 15 exhaustivamente la cronología y el desarrollo de las doctrinas de Aristóteles, ni se preocupó de seguir paso a paso la evolución de su pensamiento.

No es posible, sin embargo, encontrar ningún gran filósofo en quien las últimas ideas no sean el resultado de una larga evolución. El propio Platón juvenil no coincide sino medianamente con el Platón de los años maduros. Se inicia como discípulo de Sócrates, como un pensador-poeta de seductora genialidad, apasionado por los problemas morales y estéticos, siempre en contacto con la vida real que sirve de soporte y de médula a sus especulaciones. Hacia el año 370 antes de la Era cristiana aparece el segundo Platón, audaz explorador del mundo abstracto, en quien el lógico infunde lucidez y fuerzas a las intuiciones del poeta. Es la época brillante en que aparecen sucesivamente, tras larga incubación, el Teeteto, el Sofista, el Político, el Parménides, el Filebo. Toma forma concreta su clásica doctrina de las Ideas; discurre maravillosamente sobre la unidad y la multiplicidad, sobre el placer y el dolor, y escribe aquellas páginas relativas al alma y a la virtud, en estilo que, aún a través de tantas pálidas traducciones, conserva el encanto de no sé qué mágica e imperecedera juventud. Ya bajo el peso de los años, lleno de angustia al advertir los signos de la decadencia que amenazaba al mundo griego, formula su grandiosa teoría del Estado, que parece quimérica a la mentalidad de hoy, pero que fué sabia, realista, y que señaló a su pueblo el camino de la salvación posible.

Fué en esta época de la madurez de Platón, cuando ya la voz de Sócrates intervenía apenas en las especulaciones del discípulo impar, que Aristóteles ingresó a la Academia, y durante veinte años vivió como magnetizado "por el sortilegio del maestro incomparable. Toda su producción de este período lleva la marca del poderoso espíritu que le deslumbraba y le guiaba. Los fragmentos de sus Diálogos recogidos por los doxó-grafos, así lo comprueban. A través de un agudo y erudito análisis, Jaeger ha demostrado que en su Eudemo Aristóteles trasunta la teoría de la inmortalidad del alma expuesta en el Fedón. Y aún después de estructurar su propia filosofía y de hacerse notorio por su antiplatonismo militante, la sombra del maestro se alzaba en su recuerdo como la sombra de una personalidad cercana a lo divino por su perfección. Este estado de alma se trasunta, con esa mesurada exaltación que es la marca de su espíritu, en la elegía del altar erigido a la Serenísima Philia, en honra del varón solitario por sus virtudes entre los mortales:

16

Al llegar a la famosa llanura de Cecropia
piadoso levantó un altar de la santa Amistad

al varón a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar,
al único o primero de los mortales que reveló claramente,
con la propia vida y con los métodos de sus palabras,
cómo un varón llega a ser bueno y feliz al mismo tiempo.
Ahora, imposible que nadie vuelva jamás a alcanzar ambas cosas.

Jaeger ha establecido que los "perversos", a quienes loar al maestro no les era lícito, no podían ser otros que "aquellos equivocados admiradores" que asumieran la defensa de Platón contra las críticas de Aristóteles. "Sólo así logramos, añade, dar sentido concreto a esta apasionada condenación del impío. En el estilo de Aristóteles es inconcebible una vacua hipérbole retórica, y atribuirla a Diógenes el Cínico como lo hace Gom-perz (en el tomo segundo de PENSADORES GRIEGOS), porque también él enseñaba la autosuficiencia de la virtud, parece de todo punto demasiado extraño. Es posible que Diógenes apelara a Sócrates en apoyo de sus propias doctrinas, pero jamás a un pensador tan teorético y tan lejano de él como Platón".

Pese a todo, el culto de la memoria del maestro no fué bastante poderoso como para mantener a Aristóteles dentro de la gran tradición ateniense. Pudo convertirse en el más ilustre exponente de esa corriente, en el defensor de la concepción de vida de ese pueblo, pero aceptó otro destino y se erigió en el más genial falsificador del espíritu griego, del que retuvo las fórmulas intelectuales, pero no la entraña moral y mística. Contribuyó, con más eficacia que la espada de Alejandro, a dar jerarquía intelectual a la dominación macedónica. Gomperz, ni por incidencia señala el sentido barbarizante de la larga hegemonía aristotélica en el pensamiento europeo; por lo demás, nadie ha hecho esa observación, ni ha dirigido sus indagaciones hacia ese rumbo. Es un lugar común llamar helenización del mundo antiguo a la macedonización del mismo; pero los griegos, que estaban en contacto con la realidad de su tiempo y sintieron los efectos de este vuelco brutal de la historia, ciertamente pensaron de otro modo, y la grande figura de Aristóteles apareció a sus ojos como la potente encarnación intelectual de una causa que trabajaba por el aniquilamiento del helenismo. Por lo demás, la propia vida de Aristóteles arroja, por inferencia, una grave luz sobre el carácter barbarizante de su filosofía.

El año 347 murió Platón y Aristóteles partió para el Asia Menor. Durante tres años desenvolvió una admirable actividad intelectual en Asos, y luego se trasladó a Mitilene de Lesbos, la tierra de Teofrasto, a quien acababa de conocer. Aquí se 17 dedicó a la enseñanza hasta que en 342, llamado por Filipo, acudió a Pela, la capital de Macedonia, en calidad de preceptor del joven Alejandro.

El mundo macedónico no podía desconcertar a Aristóteles. Hijo de la Calcídica, había nacido en Estagira, la ciudad destruida por Filipo, en el seno de una, familia que vivió

largo tiempo en la corte de Macedonia. Lejos de repugnar a su espíritu, más bien aceptaba el sometimiento de las ciudades griegas a los soberanos de Pela, en nombre de un panhelenismo dirigido por los bárbaros, idea que provocaba la ira de los atenienses. Para más, Hermias, señor de Atarneo, cuyo dominio se extendía desde la región del Ida hasta la costa de Asos, cedió en matrimonio a Aristóteles a su sobrina e hija adoptiva Pitias. De ese modo el Estagirita reforzaba su vinculación con los bárbaros, y su filosofía, bajo el influjo de nuevas circunstancias, se apartó de las fuentes atenienses y comenzó a, estructurarse en un vigoroso sistema, de Upo dogmático, que era trasunto del espíritu macedónico bajo formas helenizadas. De que Aristóteles había pasado al mundo bárbaro, ideológica y sentimentalmente, se hace visible en el juicio sobre su suegro Hermias, "el infante de Atarneo" muerto en manos de los persas, cuyo nombre los atenienses excecraban y a cuya memoria Aristóteles consagró este poema:

Virtud, penosa para la raza de los mortales,
premio más bello de la, vida,
hasta el morir por tu causa,
Virgen, es un destino envidiable en la Hélade.
Y el soportar duros e incesantes trabajos.
Tal fruto brindas al espíritu,
par de los inmortales, y mejor que el oro
y que ilustres antepasados y que el sueño de ojos lánguidos.
Por tu causa Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
mucho hubieron de soportar en las hazañas
que emprendieron buscando poseerte.

Por anhelo de tí bajaron Aquiles y Áyax a la mansión, de Hades.
Por amor de tu forma también el infante de Atarneo
dejó en la desolación los rayos del sol.
Por eso hará famosas sus hazañas el canto,
y él será declarado inmortal por las Musas,
hijas de la memoria,
que engrandecen y recompensan la firme amistad y el culto de Zeus hospitalario.

Demóstenes y los nacionalistas atenienses vieron el mortal peligro que se cernía sobre la cultura helénica, con tan lúcida clarividencia, que es difícil superarles en el campo de las previsiones humanas. Para salvarse, se esforzaron por crear 18 un equilibrio entre las fuerzas mutuamente hostiles que se movían en el mundo asiático. Lucharon con angustiada y patética desesperación para impedir el eclipse del espíritu griego, al tiempo que Aristóteles servía la causa macedónica y cantaba maravillosamente a los reyes bárbaros. Las Filípicas fueron el último grito armonioso de la Grecia

moribunda. Por todo esto, el gran filósofo prolongó su ausencia; no retornó hasta el año 335, cuando Atenas gemía bajo la autoridad de Antipater, el procónsul de Alejandro y protector de Aristóteles.

El Estagirita fundó en Atenas el Lyceo y su extraordinaria potencia intelectual, su genio orgánico y lúcido, fueron parte para ofrecer una visión más benigna de la política de la corte de Pela. Jóvenes procedentes principalmente de la periferia del mundo helénico acudieron al Lyceo, pero ningún ateniense; pues Demóstenes y sus amigos, señala Jaeger, sólo "veían en la escuela de Aristóteles una oficina macedonia de espionaje".

Una tentativa de liberación terminó con terribles represiones. La sagrada Tebas fué arrasada. Demóstenes, fugitivo, premeditaba la revancha. Bajo la bandera de un pan-helenismo de entraña bárbara, Alejandro se empeñaba en macedonizar el mundo antiguo, relampagueando en sus fulgurantes campañas por tierras asiáticas; al tiempo que Aristóteles, desplegando en Atenas una poderosa acción intelectual, combatía la supervivencia del platonismo y contribuía, más que ninguno, a pervertir la concepción ateniense de la vida.

Los griegos percibieron claramente la realidad y no per~ donaron al fundador del Lyceo. Le rodeaba una sorda hosti" lidad. Algunas expresiones de la misma llegaron hasta él y no dejaron de amargar su corazón. Los deíficos eliminaron el nombre de Aristóteles de la lista de los vencedores píticos: "la votación de Delfos —escribió el filósofo a Antipater— y el privarme de mis honores diré que siento, pero no demasiado".

A la muerte de Alejandro en S23, los helenos realizaron, bajo la dirección de Demóstenes, los postreros esfuerzos para salvar su civilización. La insurrección fué aplastada por Antipater; Demóstenes se quitó la vida. Con el suicidio del extraordinario orador, la Grecia clásica, la que creara la tragedia y encontrara su expresión más alta en Platón, dejó de ser; una nueva civilización en su aurora, la de los bárbaros, iniciaba un nuevo ciclo de la historia universal.

A los primeros signos de la reacción ateniense contra sus conquistadores, Aristóteles se trasladó precipitadamente a 19 Galcís, en la Eubea, huyendo del odio de los oprimidos. Allí murió en 322, casi al propio tiempo que Demóstenes, a los 62 años de edad.

Estos antecedentes biográficos no carecen de importancia, porque toda la filosofía aristotélica se halla influenciada por la dirección que tomó su vida al servicio de los

bárbaros. Hijo de Macedonia, su admiración por Atenas nunca logró extirpar de su alma el sentimiento de fidelidad a la tierra natal. Por lo mismo que su ideología era meteca, Aristóteles fue el primer gran pensador que buscó antecedentes históricos a su filosofar, empeñándose en darle raíz griega. Pero pese a todos sus esfuerzos, la concepción aristostélica de la vida, de que se ha venido nutriendo la cultura europea durante tantos siglos, no tiene sino conexiones formales con la ateniense, tan sana por su eticismo militante.

Platón fué un amante de las matemáticas; bajo el influjo de los pitagóricos, no desechó del todo la asociación de los números con la esencia mística, tal vez mágica del universo. Su escuela dió bases científicas a la botánica y a la zoología. Place señalar que coincide en esto con ciertas tendencias de las culturas indígenas de América, que crearon una zoología, lo mismo que una botánica médica y agrícola, y aventurándose en las abstracciones de unas matemáticas conectadas con ideas religiosas, ya en los días de Platón usaban una numeración basada en la posición de valores, gracias a la invención y al empleo adecuado del cero. Hubieron de trascurrir mil doscientos años antes de que los indostanos inventaran un sistema similar, que no se generalizó en Europa hasta el siglo XV.

Para Platón, el conocer es el antecedente de la perfección, la causa de la acción moral. Identifica constantemente el conocimiento teorético y la conducta práctica; el objeto de sus investigaciones es el arquetipo, la Idea, que intuitiva o racionalmente captada, da la inteligencia del bien y de la belleza, de la meta a que se dirige las imperfectas creaciones que bu-tten sobre el haz del planeta. La filosofía, lejos de detenerse a asimilar estáticamente el descubrimiento teorético, y a especular por puro placer intelectivo sobre él, trasciende sin cesar a lo cotidiano y le dicta normas. Su fin es la reorganización de todos los elementos constitutivos de la vida en vista al constante ascenso hacia la perfección. Por eso la filosofía platónica tiene incesantemente en cuenta las necesidades del día y de la vida práctica; y si se eleva hasta celestes abstracciones, si procura alcanzar el puro conocimiento teorético, si se empeña en asir la Idea, es para proyectar un reflejo de la perfección entrevista hacia el hombre imperfecto, y para ayudarlo, mediante la visión siquiera empañada de la verdad más alta, a hacer de su vida un remedo de ella. Partiendo de Sócrates, que había sentado la necesidad de conocer la naturaleza de la virtud, Platón llega a sostener que el conocerla nos lleva necesariamente a practicarla. De ahí la primacía que concede al intelecto, esa segunda vista animada por reminiscencias divinas, que permite al hombre percibir la Idea y a reorganizar la vida conforme al arquetipo. Hay en esto algo del "vivir según el ejemplo de Dios" de los cristianos.

Platón descubre en el hombre una capacidad ilimitada de conocer, y quiere que ella sea empleada para realizar el bien y la belleza, esas dos caras de una misma realidad.

Su teoría del conocimiento es optimista, y su idealismo también lo es.

El sistema aristotélico tiende a destruir el eticismo esencial de la filosofía platónica, su carácter de metafísica de las costumbres, que trasciende hasta en los más humildes actos humanos, como factor eficiente del perfeccionamiento individual y social. Descarga reiterados golpes sobre la teoría de las Ideas, cuya aceptación despierta en el alma el aguijón de la inquietud, el ansia inefable de mejorar y de perfeccionarse. Para Aristóteles el conocimiento es una experiencia del intelecto, sin ninguna repercusión sobre la vida práctica, incapaz de objetivarse en normas morales, ni de contribuir a la extirpación de los bajos instintos. El gran filósofo aparece en la historia del pensamiento como el fundador del amora-lismo europeo, como el hombre que estableció claramente que la razón pura carece de esencia ética y que se reduce al prudente conocimiento de lo ventajoso a uno mismo. La cultura europea se construyó sobre estos cimientos, y sus grandezas como sus miserias se hallan penetradas de aristotelismo. La moral occidental, la moral de la Europa contemporánea, es una moral profundamente utilitaria: el valor de ella se mide por el provecho material que proporciona su práctica; y el idealismo de algunos de sus filósofos, que parten de la afirmación de que el mundo que conocemos es un fenómeno cerebral, padece de un pesimismo medular, porque también lo es su teoría del conocimiento. Surgió no ya como rectificación, sino como antítesis del idealismo platónico.

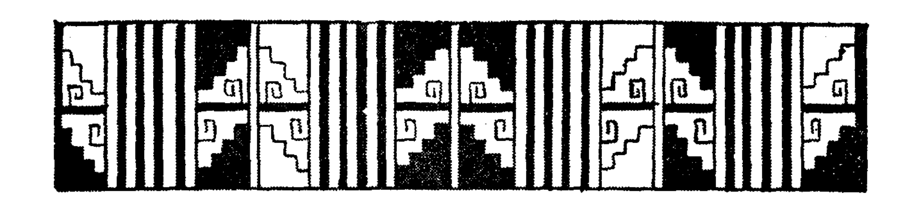
El mundo moderno se mueve bajo el signo de esta filosofía, inspirada en la barbarie antigua, que surgió para satisfacer la necesidad de ofrecer una justificación intelectual 21 del amoralismo macedónico. San Agustín intentó atraer a la generación de su tiempo a un platonismo cristiano, pero este esfuerzo fue anulado por la escolástica, por el aristotelismo genial de Santo Tomás. La filosofía se convirtió en una especulación teorética, incapaz de influir en la orientación de la conducta, de imponer normas de moral práctica. En el lenguaje popular de occidente "ser filósofo" consiste en el desenfado con que se pone de lado los escrúpulos para acumular ventajas. La noción del provecho ka reemplazado a la noción de la virtud en la dirección de la vida. Hasta la religión perdió su fuerza normativa; los creyentes cumplen con los ritos pero no obedecen las reglas emanadas de su dios para orientar la vida, para purificar la conducta, para despertar en su alma siquiera, un mediocre y esporádico anhelo de santidad.

Cualquiera, que se acerque a la doctrina platónica, que contiene tantos elementos afines a ciertas tendencias innatas en el espíritu indoamericano; cualquiera que a través de sus lecturas vuelva a percibir los acentos angustiados y proféticos de Demóstenes, que aún resuenan con el vigor originario en ciertos pasajes de las Filípicas, necesariamente piensa en lo que pudiera ser el mundo moderno si la filosofía y la religión, en vez de subsistir como especulación de ingeniosos y de

eruditos, se manifestasen otra vez como fuerzas normativas de la vida, y si reviviese en el alma humana ese sacro horror que impide usar el conocimiento para el mal. ¿Qué otra edad pudo haber estado tan cerca de Dios, dada la inaudita grandeza que ha alcanzado el genio inventivo del hombre moderno? Desgraciadamente, nuestra ciencia se ha despojado totalmente de todo contenido ético, y en vez de acercarnos a lo divino, nos hundimos en lo demoníaco.

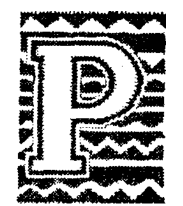
Juzgando las cosas dentro de la concepción ateniense, él mundo europeo de hoy es un mundo bárbaro, porque su civilización se funda en la ruptura de la moral y de la ciencia. Ya del conocimiento teorético no desciende una ley de bondad, de bien y de belleza sobre la vida. Si nuestra América, sólo a medias barbarizada, se esforzase en restablecer la unidad de los valores morales e intelectivos, bien podría provocar el retorno de los dioses y de la alegría del vivir. Advendría en la historia el ciclo armonioso del milagro americano, ***como un eco lejano del*** milagro griego, ***fundado en la identificación del bien, de la belleza y del saber, bajo el nombre que ya nos parece arcaico de VIRTUD.***

J. NATALICIO GONZÁLEZ



PREFACIOS DEL AUTOR A LA PRIMERA EDICIÓN

23

ROPÓNESE el autor trazar un nuevo panorama que abarque toda la materia a que dedicó sus afanes durante varios decenios, analizando sus problemas y aumentando su acervo. La obra, proyectada en tres tomos que resumirán la labor de su vida entera, ha de ser accesible a los vastos círculos del mundo culto. Su punto de vista no es el de una escuela unilateral y exclusivista. Frente a las distintas tendencias del pensamiento antiguo, cada una de las cuales ha aportado al edificio de la cultura espiritual moderna, trata de mantenerse en una justa equidistancia, considerándolas a todas sin prevención y juzgándolas equitativamente. Es su deseo que la descripción se perfile, en forma de relieve, sobre el fondo de ricos colores que forman los elementos de la historia cultural, y que la interpretación subjetiva vea limitada su misión a destacar lo esencial con la mayor nitidez y a separar lo trascendente y eterno, de acuerdo con un criterio uniforme, de lo fútil y transitorio. Se incorporarán pues a la obra aquellos sectores de la historia de la religión, de las letras y de las diversas ramas de la ciencia, que son imprescindibles para comprender el movimiento especulativo, sus causas y sus efectos. Según la opinión del autor, las fronteras que separan tales dominios son absolutamente fluctuantes. Y sólo una historia de conjunto que agotara todos los aspectos de la vida espiritual de la antigüedad podría realizar el ideal que su mirada le muestra. Si algún día se lograse cumplir 24 empresa tan gigantesca, la presente tentativa, incomparablemente más modesta, no opondrá reparos a que se la juzgue superada en calidad y en lozanía.

El segundo tomo, al igual que el primero, estará integrado por tres libros, cuyos títulos serán: "Sócrates y los Socráticos", "Platón y la Academia", "Aristóteles y sus sucesores". El tomo final tratará de la "Stoa antigua", del "Jardín de Epicuro" y de "Mística, Escepticismo y Sincretismo".

Para no abultar excesivamente la extensión de la obra, precisaba reducir al mínimo la indicación de las fuentes y ser parco en las referencias a obras modernas, salvo en los casos en que la interpretación del autor posee ora un máximum ora un mínimum de originalidad, es decir, en que se impuso la obligación o de confesar su dependencia de antecesores o de fundamentar su profunda discrepancia de conceptos tradicionales.

Finalmente, para excusar, aunque no disimular los defectos de esta obra, permítasele hacer suya unas palabras que Gus-tave Flaubert escribió a George Sand: ***Je fais tout ce que je peux continuellement pour élargir ma cervelle et je travaille dans la sincérité de mon coeur; le reste ne dépend pas de moi.***

Viena, septiembre de 1895.

A LA SEGUNDA EDICIÓN

La segunda edición difiere muy poco de la primera. Fueron rectificados algunos pequeños errores, eliminadas algunas hipótesis que demostraron ser insostenibles e incorporados unos pocos agregados a las notas. Estas se refieren en su mayor parte a ciertos materiales provenientes de fuentes últimamente descubiertas, puesto que nuestro acervo de fragmentos de Heráclito, de Ferecides y de Demócrito ha sido enriquecido por algunos hallazgos, en parte muy importantes, de reciente fecha. El prefacio del segundo tomo dirá al lector en qué grado ha sido modificado el plan establecido en el de la primera edición.

Viena, julio de 1902.

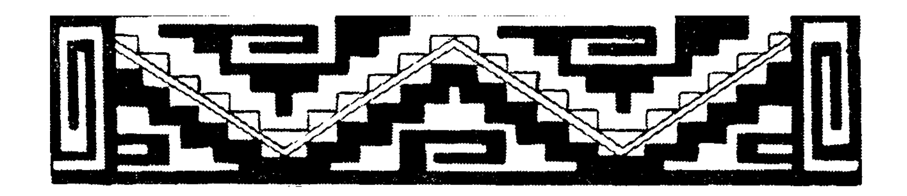
A LA TERCERA EDICIÓN

La relación entre esta edición del primer tomo y la anterior es semejante a la que existía entre esta última y la primera edición. Hay, sin embargo, una diferencia. En la presente edición, las rectificaciones y enmiendas son más numerosas que en la anterior; en cambio, la labor erudita de los últimos años, apenas dió motivo para hacer agregados a los que diera origen un aumento del material de fuentes. En lo posible, el autor prescindió de discusiones polémicas, no obstante cuán grande fuera la tentación en algunos casos.

Viena, otoño de 1910.

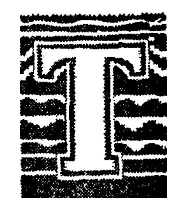
LOS COMIENZOS

> Es a un pueblo diminuto... que ha sido dado crear el principio del progreso. Ese pueblo ha sido el griego. Exceptuando las fuerzas ciegas de la naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego por su origen.
>
> SIR HENBY SUMNER MAINE.
>
> (The Rede - Lecture of Mai 22, 1875, p. 38)



I

31

ODOS los comienzos están velados por la oscuridad de su inapariencia y modestia. Se sustraen a la percepción o se esfuman ante la observación. Del mismo modo, a los orígenes históricos sólo se asciende grada por grada, como cuando se remonta el curso de un río hasta su fuente que mana en la sombra de la selva. Estos escalones o pasos se llaman conclusiones. Estas son de dos clases según procedan de efectos o de causas. Las primeras, que son deducciones en su sentido estricto, intentan establecer la existencia y modalidad de causas, partiendo de la existencia y modalidad de efectos. Son indispensables, pero muchas veces engañosas, pues mientras cada causa por sí sola produce siempre el mismo efecto, no es de ningún modo exacta la afirmación inversa. No todo efecto es ocasionado siempre por la misma causa; el fenómeno llamado "pluralidad de causas" juega un amplio papel tanto en la naturaleza como en la vida espiritual. Mayor seguridad ofrece el procedimiento opuesto. Este encara las causas, es decir, los grandes y palpables factores, evidentes o efectivamente comprobables, que deben haber influido en los sucesos a aclarar, y en los que hay que despejar sólo la incógnita del alcance de esta intervención. En nuestro caso, en el que se trata de los principios de la superior vida espiritual de un pueblo, corresponde la precedencia a las circunstancias de su distribución geográfica y a la naturaleza de las regiones en que habita.

La Hélade es un país montañoso, circundado por el mar. Reducida es la extensión de las cuencas de sus ríos y relativamente escasa la fertilidad de su suelo. Ya en este conjunto de 32 circunstancias se hallan esbozadas algunas líneas fundamentales de la peculiar evolución helénica. En primer lugar: los posibles gérmenes de cultura, dispersados hacia estas regiones, hallaron asegurada la duración, estabilidad y variedad de su fomento. El vendaval de las conquistas que pasa rugiendo y sin freno sobre el llano indefenso, suele

estrellarse contra los contrafuertes de la montaña como si fueran los muros de una plaza fuerte [1].

Tantos cantones de montaña, significaban otros tantos lugares aptos para una cultura propia y otros tantos asientos de una vida de muy marcada singularidad, la que había de mos-, trarse tan propicia para la riqueza de la civilización multiforme de Grecia como fatal para la concentración política de sus fuerzas. La formación Singularmente variada de las costas brindó el contrapeso más saludable al entumecimiento cantonal, como en el caso, ρor ejemplo, de la Arcadia, enteramente mediterránea. A una superficie total menor que la de Portugal corresponde una extensión de costas superior a la que posee España. La variedad del talento, a su vez, se vió multiplicada no poco por la circunstancia de que los más diferentes oficios y producciones se hallaban reunidos en un estrecho espacio; por el hecho de que familias de marineros y pastores, de cazadores y agricultores se entremezclaban continuamente y transmitían como herencia a las generaciones posteriores una suma de aptitudes y capacidades que se completaban recíprocamente. La "indigencia" que "desde un principio residió en la Hélade", ha resultado ser la dote más saludable que una hada bondadosa podía haberle colocado en su cuna. De tres maneras distintas y con el máximo de vigor, la indigencia ha fomentado el progreso cultural: como aguijón que impulsó a emplear todas las fuerzas; como protección adicional contra las conquistas, puesto que el país relativamente pobre debía parecer una presa poco codiciada, como lo comprendió ya el historiador más profundo de la antigüedad en el caso del Ática [2], y finalmente y sobre todo, como estímulo enorme para emprender el comercio, el tráfico marítimo, la emigración y la fundación de colonias.

Las ensenadas más ricas en puertos de la Grecia metropolitana se abren hacia el Este, donde islas e isletas 33 profusamente diseminadas forman una especie de pasadera rocosa que lleva hacia los antiguos centros culturales del Asia. Grecia mira en cierto modo hacia el Oriente y el Sur, mientras sus espaldas se vuelven hacia el Oeste y el Norte, entonces de escasa civilización.

---

[1] Cf. BURSIAN, *Geographie von Griechenland* I, 5-8. NISSEN, *Italische Landeskunde* I, 216: "En parte alguna se encuentra en tan pequeño espacio semejante variedad de bahías, promontorios, cadenas montañosas, valles, mesetas, llanuras e islas de todo género". G. PERROT en *Revue des Deux Mondes,* febrero de 1892: "Le sol et le climat de la Grèce", sobre todo p. 544. — La frase sobre la "indigencia" está en HERODOTO VII, 102.

[2] TUCÍDIDES I, 2.

A este favor del destino se ha juntado otra coincidencia especialmente providencial. El pueblo de mercaderes de Fenicia, débil como Estado pero aventurero y ansioso de ganancias, cruzando valerosamente los mares, parece destinado a hacer el papel de intermediario entre la joven Grecia y los representantes de una cultura antiquísima. De esta manera llegaron a los helenos los elementos de la civilización desde Babilonia y el Egipto sin que este trasiego tuviese que ser pagado con el precio de la independencia. De qué manera esta condición ha tornado más constante e ininterrumpido el desarrollo del agraciado país, cuántos sacrificios de la vitalidad de su pueblo se han ahorrado, lo puede enseñar, si a cuento viniera, un vistazo a los destinos de celtas y germanos, a los que Roma, junto con su mayor civilización, trajo el avasallamiento; o también la triste suerte de las razas indígenas que en nuestros tiempos recibieron de la dominadora Europa las bendiciones de la civilización, muchas veces trocadas en cruenta maldición.

Fueron, sin embargo, las colonias las que tuvieron influjo decisivo en la vida espiritual de Grecia [3]. Surgieron en todo tiempo durante diversos regímenes políticos. La época de los reyes, azotada de luchas, vió muchas veces a los antiguos pobladores que retrocedían ante el empuje de otras tribus en migración buscar una nueva patria en ultramar. El sistema de gobierno familiar, basado totalmente en la unión permanente de la propiedad territorial y la ascendencia noble, debía enviar a menudo al hidalgo empobrecido, incitador innato a la revuelta, al extranjero y proveerlo de nuevas tierras. Otras víctimas de las incesantes contiendas partidarias le seguían. Pronto se hizo necesario asegurar bases firmes para el comercio de ultramar, la importación de materias primas para las industrias florecientes y fuentes de abastecimiento de víveres para la creciente población. El mismo arbitrio servía, sobre todo en tiempos de la democracia, para remediar a los
34 desheredados y eliminar el exceso de población. De esta manera se formó a poco aquella extendida cintura de colonias griegas que se alargaba desde la tierra de los cosacos del Don hasta los oasis de Sahara [4] y desde las playas orientales del Mar Negro hasta las costas de España. Si el sur de Italia colonizado por helenos ha sido llamado la "Magna Grecia", la totalidad de aquellas colonias merecería el nombre de "Grecia Mayor". El solo número y la diversidad de las colonias ya había aumentado extraordinariamente la posibilidad de que los gérmenes de cultura llegados eventualmente hasta allí,

---

[3] 1) Más detalles sobre la ampliación del horizonte geográfico en H. BERGER, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde* I, 1, 16ss., y ED. MEYER, *Geschichte Aegyptens*, p. 367.

[4] 1) Colonos samios en el desierto líbico son mencionados por HERODOTO III, 26.

encontrasen un suelo favorable a su desarrollo. Pero además, estas perspectivas se veían incalculablemente magnificadas por el carácter mismo de las colonias y por la índole de su fundación. Para su establecimiento se eligieron los puntos más adecuados de la costa y más propicios para su desarrollo económico. Son hombres jóvenes, audaces y vigorosos los que se inclinan preferentemente a la conquista de tierras remotas y ellos suelen legar sus virtudes superiores a una numerosa descendencia. Tampoco son los de escaso vigor mental ni los apegados a la tradición y las viejas usanzas los que sin extrema necesidad vuelven sus espaldas a la patria, y no obstante efectuarse aquellas migraciones generalmente bajo la dirección de una sola comunidad urbana, contaban sin embargo a menudo con un importante contingente de forasteros. Al entrecruzamiento de las tribus helénicas así provocado, se agregaba la mayoría de las veces la incorporación de sangre no-helénica debido a que emigraban muchos más hombres que mujeres. Tantas colonias, tantas estaciones experimentales había, en las cuales se refundían en variadas proporciones los caracteres nacionales griegos con los no-griegos y se ensayaban la resistencia y capacidad del producto. El espíritu de los emigrantes se sobreponía fácilmente a las barreras de los estatutos locales, a la sorda superstición de la tribu y a la estrechez nacionalista. El contacto con culturas foráneas, aunque no estuvieran altamente desarrolladas, tenía que ampliar considerablemente el horizonte intelectual. La potencialidad nacional se acrecentaba rápidamente, su alma se robustecía en la lucha con nuevas y difíciles empresas. Aquí valía más el hombre que su ascendencia, y si la capacidad 35 hallaba una retribución espléndida, la incapacidad encontraba un lecho duro y poco amparo. El poder de la mera tradición, de la hueca rutina se hallaba en rápida declinación, allí donde todo reclamaba una reorganización y reforma de la situación económica, política y social. Algunas de las colonias sucumbían, por cierto, bajo la presión hostil de los moradores nativos; en otras gravitaba el peso de lo población indígena aplastando el carácter propio de los colonizadores. Pero la conexión con la metrópoli y con la patria, mantenida con devoción y no raras veces robustecida con esfuerzos, fué lo suficientemente estrecha como para mantener para todos la bendición de un influjo recíproco y sumamente fructífero. Las colonias fueron el gran campo de experimentación del genio helénico en el que éste podía ensayar sus calidades bajo condiciones de la mayor diversidad imaginable y desarrollar sus aptitudes latentes. Durante siglos siguió progresando lozana y francamente la vida colonial; en la mayor parte de las actividades la vieja patria fué superada por las ciudades filiales. De ellas surgieron casi todas las innovaciones de importancia. Llegó el

momento en que también la meditación profunda sobre los enigmas del mundo y de la vida humana debía hallar aquí un solar estable y un culto asiduo.

II

Hay cierto capítulo de la historia helénica que tiene el más sorprendente parecido con el fin de nuestra época medieval. Aquí y allá causas similares produjeron efectos análogos [5].

A los grandes viajes de descubrimiento que inician el comienzo de la época actual, corresponde entre los griegos una extraordinaria ampliación de los horizontes geográficos. El lejano Oeste y el remoto Oriente del mundo conocido en aquel tiempo pierden sus perfiles nebulosos. Un saber positivo y seguro reemplaza a la vaguedad de la leyenda. Poco después del año 800 se va colonizando la costa oriental del Mar Negro desde Mileto (Sinope fué fundada en 785 y, una generación después, Trebisonda) ; algo después de la mitad del siglo se establecen desde Eubea y Corinto las primeras colonias griegas en 36 Sicilia (Siracusa en 734) ; antes de que terminara el siglo la progresista Mileto se apoya con pie firme en las desembocaduras del Nilo. Este impulso hacia tierras lejanas señala tres hechos: el rápido aumento de la población en la metrópoli y en las colonias más antiguas; luego, un incremento sustancial de las actividades comerciales e industriales; y, finalmente, notables progresos en el arte de la construcción naval y en las ramas afines de la técnica. Las flotas mercantes se hallan protegidas desde ahora por barcos de guerra. Se construyen embarcaciones de altas bordas, con tres hileras de bancos para los remeros, aptas para la navegación en alta mar y para el combate (las primeras por los samios, en 703) ; se libran batallas navales (la primera en 664) y el mar alcanza la máxima importancia para la vida cultural griega así como también para el tránsito pacífico u hostil. Al mismo tiempo, con la acuñación de monedas se crea un nuevo y esencialísimo órgano del movimiento comercial. Como base de valor y medio de intercambio, los "calderos" o "trébedes" de cobre [6] son ya tan insuficientes como los

---

[5] 1) Puntos de vista parecidos a los nuestros en B. ERDMANNS-DÖRFFER, "Das Zeitalter der Novelle in Hellas" *(Preussische Jahrbücher,* 1869).

[6] 1) Sobre "Calderos" y "Trébedes" cf. *Ilíada* 9, 264s.; *Odisea,* 13, 13s. y 217; éstos fueron empleados en leyes cretenses para designar unidades de valor (COMPARETTI en *Museo italiano* III *passim),* y aplicados finalmente también como sellos accesorios en monedas cretenses. Si, como pretende SVORONOS *(Bulletin de corr. hell.,* XII, 405), estas monedas son las aludidas por aquellas

"vacunos" del pasado remoto. Metales finos reemplazan a estos recursos primitivos y anticuados. Hacía tiempo que los babilonios y egipcios ofrecían en el mercado oro y plata en forma de varitas o anillos, y por lo menos los primeros los habían grabado también con una marca oficial del Estado para acreditar su pureza y la proporción de sus quilates. El medio de intercambio más adecuado, por ser a la vez el más valioso y duradero, alcanza entonces su forma más cómoda al empezar a rodar de mano en mano en forma de moneda acuñada. Este invento de gran significación, que los focenses jónicos tomaron de los lidios alrededor del año 700, facilita y acrecienta el tráfico comercial en la misma medida en que lo hizo la letra de cambio implantada por comerciantes lombardos y judíos hacia fines de la Edad Media. Una transformación no menos profunda se efectúa en la estrategia militar. Al lado del servicio de caballería, que en este país pobre en praderas y granos siempre fué un privilegio de los grandes terratenientes, empieza a adquirir preponderancia el servicio de los "hoplitas", infantería armada y mucho más numerosa que aquella; constituyó una alteración similar y no menos llena de
37 consecuencias que la que en Suiza permitió a los campesinos armados obtener la victoria sobre los caballeros nobles de la Borgoña y de Austria. Nuevas capas populares se han incorporado a la civilización y alcanzan el bienestar, poseídas de un fuerte sentimiento de confianza en sí mismas. Al lado de las viejas familias del terruño comienza a moverse la fuerza joven y vigorosa de los ciudadanos que resisten con indignación creciente el yugo de los señores nobles. El conflicto entre el poder real y las atribuciones legales lleva oculto en su seno, entonces y siempre, la guerra civil. Se desencadena la lucha de clases, que también arrastra consigo a los paisanos oprimidos y muchas veces mantenidos en servidumbre; engendra una dinastía de tiranos que emergen de las grietas y hendiduras de una sociedad desgarrada y que quiebran o hacen a un lado el orden vigente, formando casi siempre un régimen que a pesar de su efímera existencia, produce múltiples consecuencias. Loa Ortagóridas, Cipsélides y Pisistrátidas, un Polícrates y algunos otros pueden ser comparados con los potentados italianos de fines de la época medieval, los Médici, Sforza, Visconti, etc., así como las luchas de partido de aquella época hacen recordar también las contiendas entre los gremios y las viejas familias de abolengo. La oscuridad de su origen y la dudosa legitimidad de las dinastías de novísimo linaje debían verse superadas por el esplendor deslumbrante que surge de expediciones bélicas y alianzas con otros soberanos, de grandes obras públicas, de suntuosos

---

leyes, los pasajes de Homero constituyen por sí mismos testimonio suficiente.

edificios y ofrendas votivas; y que alcanzan mayor brillo aún por el amparo prestado a los santuarios nacionales y por los favores dispensados a los cultores de las bellas artes. Los efectos más duraderos de este interludio histórico son otros, sin embargo: apaciguamiento de la lucha de clases, caída del imperio de la nobleza sin el derrumbe simultáneo de la comunidad y la integración de las viejas formas constitucionales, prontamente restablecidas con contenidos nuevos y más fecundos. La época de la tiranía es puente que lleva a la democracia moderada y finalmente a la plenamente desarrollada.

Mientras tanto las corrientes de la cultura espiritual seguían fluyendo en un cauce más ancho y más profundo que 38 antes. El canto épico que durante siglos sonaba con el acompañamiento de la lira en las señoriales mansiones jónicas, enmudece paulatinamente. Nuevas formas de la poesía se presentan y entre ellas las que ya no ocultan al poeta detrás de su tema. Comienza la era de la poesía subjetiva. ¿Y cómo podría ser de otra manera, cuando tan considerablemente ha aumentado el número de aquellos cuya existencia ya no transcurre entre las vías fijas de un orden heredado? Las vicisitudes de la vida política y la inseguridad económica provocada por ellas introducen múltiples variaciones en la ventura personal de cada uno y dan características más pronunciadas a su individualidad; aumentan su actividad propia y la confianza en sí mismo. Empieza a dirigirse a sus correligionarios o a sus conciudadanos, amonestando y retando, criticando y aconsejando, desahogando en oración vivida sus esperanzas y sus desilusiones, su alegría y su tristeza, su encono y su mofa. Al individuo que muchas veces depende únicamente de sus propias fuerzas en las que debe fiarse, también le parecen sus asuntos particulares de tanta importancia como para tratarlos públicamente. Alivia su corazón ante sus conciudadanos, los erige en arbitros de sus aventuras amorosas y de sus disputas legales, exige que compartan las ofensas sufridas, los éxitos alcanzados, los placeres de los que él se apoderó. También los temas de géneros poéticos más antiguos se ven animados de un nuevo espíritu. Las leyendas de los dioses y de los héroes son tratadas de manera variada y no raras veces contradictoria por los maestros del coro[7]. La

---

[7] 1) Referente a influencias tanto asiáticas como egipcias sobre el llamado estilo micénico, cf. SCHUCHHARDT, *Schliemanns Ausgrabungen,* Leipzig 1890, p. 358, y REISCH, "Die mykenische Frage" en *Verhand-hmgen der* ***42****. Versammlung deutscher Phiologen,* p. 104. Mientras que el estilo micénico siguió desarrollándose en otras partes, sobre todo en el Ática y en las islas, su desarrollo se interrumpió en el Peloponeso, casi seguramente como consecuencia de la conquista doria. Reconocen una influencia egipcia sobre los comienzos del arte escultórico, entre otros, COLLIGNON, *Histoire de la sculpture grecque* I, 119, y LECHAT, *Bull. de corr. hell.* XIV, 148ss.

aspiración de los poetas didácticos de sintetizar lo múltiple, ordenándolo y emparejándolo, está acompañada por un cambio reiterado en la configuración de lo tradicional, en el modo de juzgar las proezas de los héroes y de las heroínas y sus caracteres: preferencia y aversión se ligan a uno o a otro, a menudo sin tomar en cuenta tradiciones sagradas. De este modo se van perfilando sobre el fondo de la gran multitud uniforme un número creciente de personalidades seguras de sí mismas y conscientes de su poder. Con el hábito de tener un albedrío y sentir peculiares, se acrecienta la aptitud de desarrollar ideas propias, lo que se practica y ejercita en un número cada vez más abundante de sujetos.

III

39 En todos los tiempos el griego había dirigido una mirada perspicaz sobre el mundo exterior. La reprodución fiel de hechos claramente perceptibles es uno de los atractivos principales de los poemas de Homero. Desde ahora comienza a retratar figuras y movimientos con mano paulatinamente adiestrada, en lugar de utilizar sólo sonidos y palabras. Sus mejores maestros en estas actividades fueron las naciones de antigua cultura, de modo primordial el pueblo egipcio, diestro en las formas, amante de la naturaleza y lleno de risueña picardía . Pero también para la observación del modo de ser y de las costumbres humanas se reúne continuamente materia nueva. Con la mayor facilidad de los viajes aumentan los motivos para ellos. No sólo el comerciante, siempre a la expectativa de un negocio lucrativo, sino también el homicida prófugo, el partidario opositor vencido en la guerra civil y desterrado, el colono sin arraigo que a menudo se muda de un lugar a otro, el aventurero que ofrece en venta su lanza al mejor postor —que hoy come el pan del rey de Asiría y mañana refresca su garganta seca con un trago de cerveza egipcia, que se encuentra como en su propia casa tanto en las fértiles regiones del río Eufrates como entre los arenales de Nubia—, todos ellos contribuyen a ampliar el conocimiento de países y pueblos y, con esto, también de la raza humana . Lo que había visto, oído y comunicado cada uno a su compatriotas, iba vertiéndose como en grandes recipientes en los sitios donde los miembros de las tribus, así como los habitantes de las ciudades, se encontraban frecuentemente o se reunían a intervalos regulares. Aquel era el caso especialmente del oráculo de Delfos, y lo último corresponde a las reuniones agonales que se realizaban periódicamente, entre las que ocupan el primer lugar las de Olimpia. Al pie de los peñascos abruptos, cuya sombra protegía el santuario de Apolo, se encontraban continuamente ciudadanos y

representantes de comunidades soberanas de todas partes de la patria Metropolitana y de las distintas regiones coloniales; y junto a ellos, por lo menos a partir de la mitad del séptimo siglo, a veces también emisarios de reyes extraños. Todos venían a consultar al dios; la respuesta, sin embargo, la recibían la mayoría 40 de las veces de la experiencia de sus antecesores, acumulada y elegida inteligentemente por manos de los sacerdotes. Muy pocos abandonaron la romántica quebrada sin haber obtenido del contacto personal con otros peregrinos un estímulo fructífero y una enseñanza provechosa. La atracción de los juegos esplendorosos que se celebraban en el ancho valle del río Alfeo, crecía de generación en generación; el programa de festejos se ampliaba constantemente con la incorporación de nuevos tipos de certámenes; la afluencia de visitantes, que provenían al principio de las comarcas circunvecinas, aumentó con el aporte de regiones cada vez más lejanas del mundo helénico, como lo demuestran los nombres de los campeones (publicados desde 776). Al intercambio de noticias e informaciones se agregaban la mutua observación y la discusión de las instituciones existentes en las múltiples comarcas del país, de las costumbres y hábitos, a veces tan distintos, y de sus dogmas. A la comparación seguía la crítica y a ésta la reflexión profundizada sobre los motivos de la diferenciación y sobre lo común en lo distinto, y luego la búsqueda de normas de validez general para la conducta y las creencias. Así, una observación agudizada y enriquecida conducía a la contemplación comparada, y ésta a la crítica y la reflexión profundizada. De esta fuente se ha alimentado con el correr del tiempo más de un río esplendoroso. De ella nacieron la poesía gnómica, la descripción de caracteres humanos típicos, las sabias máximas que en profusión abigarrada solían esparcir ciudadanos pensadores y gobernantes filósofos.

El medio alado del intercambio de ideas que brinda el arte de escribir, servía para difundir la cultura apenas adquirida. Hacía tiempo que la escritura había sentado sus reales entre los griegos, pues el íntimo intercambio con los fenicios, descripto en los poemas homéricos, difícilmente se habría realizado sin que el astuto cliente griego hubiera adoptado este maravilloso recurso para conservar y transmitir el pensamiento, usado por el comerciante cananeo a quien tantas veces había encontrado haciendo sus apuntes. Aun antes, por lo menos una parte de los helenos debe haber conocido el arte de escribir, pues la escritura de sílabas, revelada hace poco en 41 monumentos chipriotas, es tan tosca y torpe que el empleo de la misma no puede haber sido posterior a la adopción de la cómoda escritura semita de letras, como no

lo puede haber sido, por ejemplo, el uso del hacha de guerra al de la escopeta. Pero durante un período prolongado se careció de un material sobre que escribir que fuera tan fácil de conseguir como de manejar. Sólo el auge del intercambio comercial con el Egipto durante el reinado de Psamético I (poco después de 660) permitió subsanar el inconveniente. La tierna médula de la planta de papiro seccionada en tiras angostas y flexibles suministró entonces un medio casi insuperable para tal fin. Hojas cubiertas de letras volaron desde entonces de ciudad en ciudad, de comarca en comarca, de siglo en siglo. La circulación de ideas se acelera, el metabolismo de la vida intelectual aumenta, la continuidad de la cultura halla un apoyo eficaz casi en la misma proporción que la registrada a principios de nuestra época por el invento de la impresión tipográfica. Al lado de la recitación de los poemas, que capta la atención del oído y de la mente, aparece el goce callado de los mismos por el lector solitario, incorruptible, reflexivo, que compara con holganza y examina con recelo. Muy pronto iba a liberarse la expresión literaria de la última cadena: la oración métrica; el comienzo de la literatura en prosa se avecina.

IV

La costa occidental del Asia Menor es la cuna de la cultura espiritual griega, sobre todo la zona que ocupa el medio de la franja costera que se extiende del Norte al Sur, y las islas adyacentes. A manos llenas ha desparramado allí la naturaleza sus dones y los que los recibieron eran miembros de la tribu griega de los jonios, o sea la más universalmente dotada [8]. La procedencia de los jonios está en tinieblas. La población de mayor antigüedad en la Grecia metropolitana fue homogénea a la Jonia, según el dictamen de uno de los mejores conocedores de la materia; los aqueos pertenecen ya a una segunda capa que se sobreponía a la Jonia, como luego la doria cubriría la aquea. Desde tierra firme y precediendo todavía a la invasión de los aqueos, las agrupaciones de la tribu Jonia 42 se habían extendido hacia el Este por las islas para llegar a la nueva patria asiática. Como navegantes intrépidos que eran, sintieron de lleno el efecto excitador y estimulante que produce el contacto con las naciones foráneas y más adelantadas, como también el que

[8] 1) El clima de Jonia lo describe HERODOTO I, 142. Acepto el juicio del especialista KRETSCHMER sobre el origen de los jonios (*Glot-ta* I, p. llss., sobre todo p. 13). No estoy en condiciones de decidir hasta qué punto está fundada la modificación aportada por THUMB (*Handbuch der griechisehen Dialekte,* p. 305).

recibieron de su activo tráfico con los nativos circunvecinos [9]. Recibieron también el beneficio de mezclar su sangre con la de otras razas fuertes, como lo fueron los ca-rios y los fenicios, lo que determinó, sin duda, un enriquecimiento sustancial de su ingenio. De todos los griegos, ellos fueron los que se hallaron más distanciados de la paralización estéril que produce el aislamiento cantonal, si bien es cierto que carecían de la protección que ofrece a sus habitantes un país pobre y cercado de montañas. La proximidad de pueblos muy adelantados y políticamente unidos, a la vez que dió un impulso máximo a su vida intelectual, acarreó los más graves peligros a su independencia política. A las incursiones devastadoras de los ciméricos, faltos de toda civilización, seguían las conquistas de los lidios y persas, que determinaron el avasallamiento de una parte del pueblo y arrojaron a otra hacia lejanas regiones, mientras que la infiltración de la suntuosidad oriental socavaba lenta, pero seguramente, sus fuerzas viriles. El resultado del entrevero de estas influencias favorables y desfavorables fué un encumbramiento cultural de sorprendente rapidez, pero de relativamente corta duración. Del fruto, demasiado prontamente caído, se desprendieron semillas que por los emigrantes, escapados del yugo extranjero, fueron llevadas a grandes distancias y quedaron a salvo, sobre todo en el suelo protector y fértil del Ática. El resultado de esta evolución de pocos siglos era imponente: la perfección del canto épico, el florecimiento de las ya mencionadas clases de poesía, sucesores de la epopeya, el principio del cultivo de las ciencias y de la reflexión filosófica. A la vieja pregunta de los hombres respecto "a lo que significan ellos mismos, Dios y el mundo", se dieron nuevas respuestas, respuestas que desalojaron o transformaron paulatinamente la contestación ofrecida hasta ese entonces por la creencia religiosa.

---

[9] 1) Sobre la multiplicidad de aptitudes de los jonios y sus'causas, cf. las excelentes observaciones de GROTE, *History of Greece,* 2a ed. III, p. 236s. Sobre los efectos benéficos de la mezcla de sangre, cf. SPRENGER, "Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung", etc. (p. 367 de la tirada especial del vol. 45 de la *Zeitschrift der deutschen mor-genländischen Gesellschaft):* "Se puede decir que la civilización musulmana que solemos llamar árabe, surgió del cruce de la sangre y del espíritu árabes con la sangre y el espíritu persas".

V

43 La religión de los griegos es un ánfora en la que espíritus nobles han vertido el contenido más puro. Sus divinidades fueron transformadas en expresiones de la más elevada belleza por poetas y artistas. No obstante, no deja de ser un retoño de las mismas raíces de las que por doquiera ha brotado en el mundo una abundancia inmensa de creaciones espirituales en parte bellas y benéficas, en parte feas y perjudiciales[10].

---

[10] 1) El autor, que en un folleto anterior *(Traumdeutung und Zauberei,* Viena, 1886) ha tratado las cuestiones que aquí se discuten, se mantiene fiel al punto de* vista formulado de este modo por DAVID HUME en su *Historia natural de la religión: "There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious". (Essays and treatises,* Edimburgo, 1817, II, 393). [Hay en la humanidad una tendencia general a concebir todos los seres como iguales a los hombres y a transferir a todo objeto aquellas cualidades con que los hombres están familiarizados y de las que poseen íntima conciencia]. En la actualidad, la ciencia de la religión sufre gravemente de la falta de una terminología fija. El importante término "animismo" es empleado por el eminente sabio que lo introdujo principalmente en la bibliografía y cuyas obras fundamentales han sido utilizadas ampliamente por nosotros, ora en un sentido restringido, ora en un sentido amplio; cf. su propia declaración (TYLOR, *Prímitive Culture* II, p. 100). Peor aún es la situación del término "fetichismo", que en todas partes se aplica tanto a la adoración de los grandes objetos naturales como a la de especies de objetos inanimados, y aun a la de insignificantes objetos individuales como una piedra de forma curiosa, una concha de color extraño, etc. La ambigüedad de la palabra ha perjudicado aquí seriamente el progreso de la ciencia. La muy justificada reacción contra la teoría de que la adoración de los fetiches de esta última categoría era la más primitiva de todas las formas religiosas, ha sobrepasado en mucho, según creemos, su objetivo, y ha llevado, especialmente a Herbert Spencer, a una depreciación no admisible del fetichismo en general. La idea exacta de que objetos de adoración a los que se ha dado el nombre de fetiches, no son, en muchos casos, nada más que creaciones religiosas *secundarias* y a los que frecuentemente se les tributa adoración sólo como residencia (permanente o temporaria) de un espíritu o de una divinidad, ha sido generalizada en el principio según el cual *fetichism is a sequence of the ghost-theory,* es decir que el fetichismo es una consecuencia de la teoría de los espíritus. (H. SPENCER, *Principles of Sociology* I, p. 345). Nos consideramos autorizados a emplear el término en su tradicional significado, aunque éste sea contrario a la etimología (cf. sobre ésta RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des réligions,* 3a ed., p. 130) y declaramos que en modo alguno nos ha convencido la tentativa del ilustre pensador inglés de reducir toda adoración de la naturaleza a la adoración de los espíritus, y sobre todo de los espíritus de los antepasados.

Lo que hace muy plausible la teoría de que toda religión es en sus orígenes un culto de los antepasados o de los espíritus, es entre otros motivos la circunstancia de que continuamente nacen nuevos dioses de esta naturaleza (así incesantemente en la India; cf. GRANT ALLEN, *The evolution of the idea of God,* p. 32, y LYALL, *Asiatic Studies,* 2a ed., p. 1-54). Lo que ocurre es que los grandes objetos naturales ya fueron, por decirlo así, repartidos, lo mismo que los principales intereses de la

Las corrientes de nuestro pensamiento suelen tomar dos caminos distintos: unas veces obedecen a la ley de las analogías, y otras a la de la serie. Representaciones similares y no menos aquellas otras que se presentan a nuestra mente en forma simultánea o en inmediata sucesión, se despiertan mutuamente. El recuerdo de un amigo lejano, por ejemplo, evoca en nuestra alma, como por arte mágico, no sólo su retrato; también los sitios donde solía permanecer, los útiles que acostumbraba manejar, producen un efecto parecido. De la eficacia de estas leyes, que se conocen comúnmente con el nombre de leyes

de asociación de ideas, emana directa e invariablemente aquella concepción de los fenómenos naturales que puede ser caracterizada como animación de la naturaleza. Cada vez que al hombre primitivo se le presenta un movimiento o una manifestación de otro tipo, que por lo extraño o por la estrecha vinculación con sus intereses produce una impresión bastante fuerte en su mente como para estimular su capacidad asociadora; cada vez que ocurra este mismo hecho, no podrá eludir la sensación de que dicho suceso sea el resultado de una voluntad activa. Y esta actitud no reconoce otro motivo que el hecho de que las relaciones entre voluntad activa y movimiento u otras manifestaciones son las únicas que están al alcance del hombre, quien las vive en sus inmediatas experiencias individuales, repetidas día a día a toda hora. La asociación nacida de esta experiencia íntima se acrecienta continuamente

---

vida humana ya están representados por divinidades que se remontan a antiguas tradiciones. Mas todos los dioses *generalmente* reconocidos tienen cierta tendencia a gastarse por el uso. Existe el deseo de divinidades especiales siempre nuevas que se vinculen a sus adoradores con lazos más estrechos. Esa es la causa, precisamente, de que la parte de la formación de religiones que se efectúa casi bajo nuestros ojos, sea principalmente un culto de las almas.

La descripción que del origen de la religión se da en el texto, aspira a abarcar todos los factores que a nuestro juicio contribuyen al mismo, sin tener en cuenta si en tal o cual caso entran o no en juego. Precisamente las investigaciones de los últimos años han planteado en este aspecto diferencias más numerosas que las que se conocían anteriormente. La prueba, largamente esperada, de la falta completa de religión ha sido suministrada por P. y F. SARRASIN en su obra *Die Weddas auf Ceylon* (Wiesbaden, 1892/93) con respecto a esta tribu. KARL VON DEN STEINEN *(Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens,* Berlín, 1894) nos ha hecho conocer pueblos que sólo en sus ceremonias funerarias (quemando los bienes del difunto y regando con sangre sus huesos descarnados) muestran rudimentos de sacrificios brindados a los muertos, pero que desconocen el culto de los antepasados y de sus espíritus tanto como, por lo menos actualmente, la adoración de objetos naturales. Esta última, de acuerdo con un informe verbal de Oskar Baumann, falta también entre las tribus africanas de los bantús, o al menos no existe entre ellos sino en la forma secundaria indicada más arriba. Por lo tanto, la expresión hombres primitivos que empleamos en el texto, debe entenderse como exposición *esquemática* supeditada a esta reserva.

con la observación de otros seres vivientes. En realidad, manifestaciones de toda suerte han estado tan a menudo entretejidas en nuestra mente con una voluntad intencional, que cuando hemos encontrado un miembro de la pareja, 44 esperamos también ver aparecer el otro componente de la misma; una presunción cuya amplitud se ve restringida paulati-mente por distintas experiencias, sobre todo por el dominio progresivo de la naturaleza. Pero, cuando el poder asocia-dor de las representaciones ***se*** ve aumentado por fuertes emociones o no encuentra un freno adecuado en específicas experiencias opuestas o cuando la susodicha tendencia se halla reforzada por el otro principio de la asociación, la similitud (aquí la de un hecho accidental con otro intencional), ocasionalmente arrasa con todos los diques y reduce al hombre civilizado, por lo menos durante breves instantes, al nivel del primitivo. Estos son los casos que nos permiten comprobar la veracidad de aquella interpretación básica de un modo, por así decirlo, experimental. Por cierto ya no estamos dispuestos como el aborigen a recurrir a una explicación como la citada cuando se nos aparece un fenómeno que no acostumbramos a ver, y así tomar un mecanismo que nos es desconocido, ya sea un reloj o un cañón, por un ser animado. Tampoco consideramos sin más ni más al rayo y al trueno, a una epidemia o a una erupción volcánica, como efectos de la acción de tales seres animados. Sin embargo, toda vez que nos alcanza en forma repentina con toda su fuerza un golpe inaudito de la suerte o un desastre sin precedentes, máxime cuando las causas conocidas del acontecimiento no parecen guardar proporción con el resultado que determinan, y hasta cuando el suceso en sí es de relativa importancia, pero se sustrae a todo cálculo (como por ejemplo las incidencias singulares de un juego de azar), en estos casos y en otros similares, hasta a la persona de espíritu científico se le impone, por lo menos momentáneamente, la idea de un flujo intencional, por más que no logre concretar en modo alguno una impresión definida del poder influyente cuya intervención cree haber notado. Estos estados anímicos no tienen nada que ver con la fe religiosa tal como hoy día la profesan los pueblos del mundo civilizado. Pues no sólo el infiel es presa de los mismos, sino que también acosan al creyente quien casi nunca podrá lograr una armonía entre dichos presentimientos que cruzan por su mente y las nociones que ha adquirido en un proceso educativo o que ha heredado de otros, respecto a la naturaleza y a las actitudes de un poder supremo y rector del universo.

45 Por lo tanto, puede considerarse esta "flor de la superstición", que ocasionalmente hace su aparición en el pecho de todos, como una supervivencia desteñida y ya extenuada de la todopoderosa madre

generadora de cuyo seno ha brotado un sinnúmero de mitos multiformes y abigarrados.

A este primer paso del nacimiento de una religión sigue imperceptiblemente el segundo. A la presunción de que una manifestación natural sea la consecuencia de una voluntad activa, se agrega la observación de que la serie constituida por las múltiples repeticiones de una manifestación dada se vincula siempre a un mismo objeto de la naturaleza. Por lo tanto, se considerará a éste como animada causa motiva de aquélla y dotado de voluntad propia. A tales objetos tenidos por portadores de una voluntad activa en concordancia con su modelo humano, se les atribuye también impulsos e inclinaciones, pasiones e intenciones humanas. Se los mira con asombro y admiración y sobre todo se los adora o se los teme, según sean beneficiosos o perjudiciales, favorables o siniestras ***las*** manifestaciones que ellos originan, y si provocan alternadamente tanto los unos como los otros —caso que suelen ofrecer los objetos de gran relieve en la naturaleza que intervienen de una manera persistente en la vida del hombre—, éste se sentirá impulsado a congraciarse con ellos, a afianzar su buena voluntad y a transformar una posible hostilidad de aquéllos en sentimientos favorables a sus deseos. Intentará persuadir al cielo que envíe a la tierra lluvias beneficiosas en lugar de tempestades destructoras; tratará de inducir al sol a que lo favorezca con temperaturas suaves y moderadas en vez de un calor abrasador; a los ríos a que no arrasen su morada, sino que lleven pacientemente su canoa que se balancea sobre sus espaldas. Procurará granjearse la buena disposición de los seres poderosos que rigen su existencia, por los mismos medios de probada eficacia en el trato con sus gobernantes humanos: ruegos, expresiones de agradecimiento y ofrendas. Implorará su merced, les agradecerá su benevolencia y los favores recibidos, suplicará su perdón cuando crea haber provocado su indignación. En otras palabras, rezará y brindará sus ofrendas en la forma que una presunta experiencia le enseñó como la más eficaz. Tendrá un culto y una religión.

46 A estos objetos de veneración que denominamos ***feti-ches naturales*** se agregan pronto numerosos espíritus y demonios. Estos seres no son ni completamente inmateriales ni tampoco burdamente corpóreos. El hombre primitivo que ignora la distinción más refinada, producto de reflexiones científicas, llega a creer en la existencia de aquéllos basándose en una triple serie de deducciones: deducciones apoyadas en ***per-cepciones*** externas, reales o supuestas, en hechos de la vida interna o sea del alma y, finalmente, en

observaciones, cuya materia de estudio la proporciona la transición de la vida a la muerte en los hombres y en los animales.

La fragancia de las flores le enseña al hombre primitivo que existen cosas invisibles e impalpables, pero no por eso menos concretas. El viento —cuya naturaleza material le es conocida solamente a medias— le da noticia de un algo que se puede sentir, pero no ver. Le desconcierta y confunde la percepción de sombras que reproducen, sin poseer consistencia palpable, los contornos de un objeto. Más todavía le asombran los matices de color que aparecen en un espejo de agua. En ambos casos distingue un algo que es absolutamente idéntico a los objetos materiales y que, sin embargo, se burla de todo intento de tocarlo o agarrarlo. Mayor extrañeza aún le provocan las visiones del sueño. Cree percibirlas con todos sus sentidos; se le presentan con absoluta realidad, y, a pesar de todo, al despertarse la puerta de su choza está tan bien cerrada como antes. Delante de él —no hay duda posible— había personas, animales, plantas, piedras y herramientas de toda clase; él los ha visto, oído, tocado, mientras que en plena realidad material las mismas cosas y objetos no hubieran tenido lugar en su morada por no caber muchas veces en el espacio interno de la misma. Deduce entonces que han sido seres similares a los olores, a los vientos, a las sombras, a las imágenes reflejadas; eran las almas de las cosas[11]. A veces los fenómenos del sueño exigen e imponen también una interpretación distinta. No siempre recibe el soñador la visita de los espíritus de almas ajenas, de personas u objetos; en muchas oportunidades cree haber atravesado grandes espacios y tratado con personas en los lugares donde viven. Deduce de ello, que un algo, esta vez su propia alma o una de ellas (pues la creencia en una 47 pluralidad de almas es tan comprensible como difundida), ha dejado temporalmente su cuerpo. Las mismas experiencias con idéntica sucesión de deducciones le producen el fenómeno psíquico llamado alucinación y que, lo mismo que los sueños pepados o emocionantes, es provocado con bastante frecuencia por los nervios del hombre primitivo, sobreexcitados sea por un ayuno prolongado, sea por

---

[11] 1) *"Almas* de las cosas". Sobre Almas-Objetos *(objeot-souls)* cf. TYLOR, *Primitive Culture* I, p. 431. — El significado de los fenómenos del sueño para la creencia en las almas y, más adelante, en la inmortalidad, ha sido completamente aclarado por Tylor, Spencer y sus sucesores. También OSKAK PESCHEL, en *Volkerkunde,* Leipzig, 1875, p. 271, reconoce como acertada esta deducción, mientras que SIEBECK *(Geschichte der Psychologie* I, p. 6) la combate con argumentos a nuestro entender insuficientes, expresándose por otra parte (en p. 9) con respecto a las circunstancias que acompañan la extinción de la vida y su interpretación, de un modo análogo al nuestro (p. 46).

un repentino hartazgo excesivo. Estas almas o esencias de los objetos están íntimamente vinculadas a éstos mismos; lo que ocurre a aquéllas tiene sus efectos también en éstos. Pisar la sombra de una persona se considera cosa vedada todavía en nuestra creencia popular; un cocodrilo que logra atrapar con un mordiscón la imagen de una persona reflejada en el agua, llega a posesionarse también del original —así lo cree una tribu sudafricana [12]—; lo que hacen o sufren las visiones del sueño es de gran trascendencia para sus originales. Pero en la creencia de los pueblos logra el alma una gravitación incomparablemente mayor y una verdadera independencia más bien por una segunda serie de reflexiones que se arraigan, no en el terreno de la percepción sensorial, sino en el de los actos de la voluntad.

Mientras la vida interior del hombre primitivo transcurre por los senderos de un equilibrio habitual, éste se siente poco impulsado a meditar sobre el origen y la ubicación de su voluntad y de sus aspiraciones. Pero cuando su sangre empieza a arder demasiado, cuando vibra y tiembla de emoción, entonces recibe del mismo latido de su corazón la revelación de que esta parte de su cuerpo es lugar de sucesos, de los que él siente urgencia de hacerse una imagen de acuerdo con la luz de su inteligencia y con las analogías que se le presentan. Cuanto más fuerte y más repentina es la alteración que experimenta, tanto menos este hombre, acostumbrado a vincular todo efecto especial con un ser especial, podrá resistirse a la impresión de que un ser de esa índole actúa y reina en su pecho. Y si le invade una pasión subyugadora, si por ejemplo la ira domina su pecho y le hace cometer un feroz acto sangriento, tal vez pronto deplorado; o a la inversa, si se halla a punto de cometerlo y un impulso repentino le hace bajar el brazo levantado, tales instantes le impondrán con fuerza irresistible la crencia en uno o más seres que reinan dentro o fuera de él y lo impulsan hacia la acción o lo detienen.

El germen más vigoroso de la creencia de las almas, sin embargo, se encuentra en las circunstancias que acompañan a la extinción de la vida individual. Los casos de cambio brusco son nuevamente los que causan la impresión más honda al observador y trazan, por decirlo así, el camino de sus reflexiones. Si el óbito se asemejara siempre a un marchitarse y finalmente dormirse y si el muerto se hallara siempre cambiando hasta quedar

---

[12] 1) *"The Basutos... think that if a man walks on the ríver-bank, a crocodile may seize his shadow in the water and draw him in"* [Los basutos piensan que si un hombre camina al borde de un río, un cocodrilo puede agarrar su sombra en el agua y arrástralo tras ella]. (TYLOR, *op. cit.* I, p. 388). En otros pasajes anteriores hemos utilizado también con frecuencia las indicaciones de Tylor.

desfigurado, entonces podría ser que las deducciones sacadas de la extinción de la vida hubieran tomado forma muy distinta. Pero muchas veces el cadáver apenas evidencia alguna transformación externa; el que momentos antes se hallaba en pleno vigor, se ha convertido de repente en un ser quieto. ¿De dónde —así pregunta el observador— proviene este inmenso, este espantoso cambio? Un algo que le confería vida y movimiento se ha separado del moribundo, contesta a sí mismo; la falta de las fuerzas y propiedades perceptibles apenas un momento antes, se interpreta como un salir en el propio sentido, como un alejarse del lugar. Y como ha cesado el tibio soplo, de origen tan enigmático, que el cuerpo vivo exhala continuamente, ¿puede haber idea más plausible que la de que se ha agotado, precisamente con la desaparición de aquél, la fuente de los procesos vitales, ahora paralizada? Muertes violentas, en las que la vida parece escaparse del cuerpo a la par de la sangre que fluye de la herida, suscitan a veces la creencia de que la savia roja sea portadora de la vida. En algunos pueblos, la imagen reflejada en la pupila, que desaparece al apagarse la vista del moribundo, es considerada como engen-dradora y como señal de la vida. Por lo general, sin embargo, queda reservado este papel al soplo, al aliento, al fluir del aire que surge del interior del organismo vivo, como también la inmensa mayoría de las palabras, que en las más distintas lenguas designan "alma" y "espíritu", encierran ese mismo significado primitivo. La posibilidad de separarse el alma del cuerpo fue presumida ya en las dos interpretaciones paralelas de los fenómenos del sueño: su separación temporaria es considerada como la causa del desmayo, del letargo, del éxtasis, del mismo modo que la penetración en el cuerpo de un alma 49 ajena (la obsesión) parece explicar más adecuadamente los di-versos estados morbosos: demencia, epilepsia, etc. La muerte, a su vez, es tenida por la separación permanente y definitiva de ambos elementos.

La suposición de que el ser aéreo que dejó el cuerpo sucumba junto con éste, ni siquiera se insinúa. Muy al contrario: la imagen del querido muerto no quiere abandonarnos; en otras palabras: su alma queda flotando en nuestro derredor. Y, ¿por qué tendría que asombrarnos esto, puesto que ella debe tratar de quedarse el mayor tiempo posible cerca del amado sitio en que actuó, cerca de los objetos de su afecto y de su ternura? Si hubiera todavía una duda a este respecto, la disiparía el espíritu del difunto, que se aparece tan a menudo a los deudos en el silencio de la noche.

La presunción de seres espirituales o identificados con el alma, que

sobreviven a su asociación con el cuerpo humano y quizás también con el de los seres irracionales, dió motivo a dos cosas: una nueva clase de objetos de veneración, coordinados a los fetiches naturales, y un modelo según el cual la imaginación creaba y forjaba numerosos otros seres de existencia independiente o que entran temporalmente en una morada visible. Motivos y hasta razones apremiantes para ese culto y para tales creaciones no le faltaron al hombre primitivo. Porque su dependencia de circunstancias exteriores es la mayor imaginable y porque además su anhelo de iluminar la oscuridad que lo rodea en todos su pasos no es menos fuerte que su impotencia de satisfacer realmente ese deseo. Enfermedad y salud, hambre y abundancia, éxito y fracaso en la caza, en la pesca y en la guerra, se siguen con variación multiforme. La aspiración del hombre primitivo de conocer los factores determinantes de su bienestar e influir en ellos es superada únicamente por su incapacidad de responder a estas exigencias de un modo racional. Un máximo de necesidad de saber del individuo corre parejas con un mínimo de conocimientos reales entre los hombres en general. La fantasía, incitada por todos lados y no trabada casi en ninguna parte, se halla dedicada a llenar con su juego enormes vacíos, desplegando una potencia creadora, de la que difícilmente podemos formarnos una idea correcta. Pues junto con el techo protector que la 50 cultura tiende sobre el hombre, ella ha erigido al mismo tiempo un muro divisorio que lo separa de la naturaleza. Los objetos naturales de veneración se multiplican hasta lo infinito. Selva y pradera, arbusto y fuente se convierten en objetos de esa veneración. Con todo, a la larga aquéllos no pueden satisfacer las necesidades del hombre primitivo. ¿Por qué la buena y la mala suerte, el éxito y el fracaso no siempre aparecen ligados a objetos de percepción sensible? O, ¿cuál de ellos podría tal vez tener la culpa de que las fieras de caza que se encontraban en abundancia hasta hace poco, empiecen a escasear de repente; de que el enemigo muchas veces vencido demuestre de golpe poseer potencia superior; de que la parálisis encadene los miembros y que la demencia oscurezca el espíritu? Sea que se apreciara cada circunstancia exterior, que daba una orientación momentánea a la meditación perpleja, como indicador infalible del rumbo certero; sea que la casualidad de ocurrir hechos en forma simultánea o concatenada aparentara corresponder a un bien fundado nexo causal; sea que, por ejemplo, a un animal desconocido hasta entonces, salido por primera vez de la espesura de la selva en el momento de declararse una peste asoladora, se lo tomaba por causante del mal y, por consiguiente, se lo venerara y se tratara de apaciguarlo [13]: la sed

---

[13] 1) "Los yakutas, que vieron por primera vez un camello precisamente al declararse una epidemia de viruela, lo declararon una divinidad hostil que les había traído las viruelas" (WUTTKE,

del hombre primitivo de conocer los seres que traen buena o mala suerte, su necesidad de salvación y soco-rro no fue saciada jamás. Por eso, se invocaba la ayuda de aquellos que ya en vida habían demostrado ser defensores y protectores diligentes, los espíritus de parientes consanguíneos, de los padres, de los antecesores[14]. Originóse el ***culto de los antepasados*** y, junto con él la adoración de seres espirituales, no confinados a objetos naturales, sino que imaginados como unidos a ciertas actividades y sucesos, de toda clase de espíritus tanto protectores como malignos. Los tres círculos de objetos de veneración así obtenidos se entrecruzaban de modo múltiple, y sus integrantes comenzaron a actuar los unos sobre los otros y a confundirse entre sí.

Nada más natural que la figura de un lejano antepasado envuelto en el hálito de la leyenda, que el antecesor de toda una tribu o pueblo fuese equiparado en dignidad con los grandes fetiches naturales y que, a veces, se le identificara con uno 51 de ellos, por ejemplo con el cielo; como sucedió también a la inversa que una nación, una estirpe distinguida, considerara y venerara al cielo o al sol como su procreador. Nada más fácil de comprender que objetos de la naturaleza y hasta del arte —que habían llamado la atención de los hombres, no a causa de poderosos efectos manifiestamente producidos por ellos, sino exclusivamente por su extraña apariencia, por su rara forma o su curioso color, o a veces por su simple vinculación casual con un. acontecimiento memorable— fueran considerados el receptáculo de espíritus de antepasados u otros seres, y que como tales fueran adorados y convertidos en fetiches secundarios, por así decirlo. Finalmente, nada más fácil de entender que espíritus o demonios originariamente no ligados a ningún sitio fijo, fueran confundidos ocasionalmente con cualquier fetiche natural a causa de una semejanza, ya sea del nombre o de las cualidades, y que finalmente se identificaran con éste por completo. Nunca puede deducirse de semejantes casos, más o menos aislados, que cualquiera de las tres grandes clases de objetos de veneración, por ejemplo, la de los fetiches naturales o la de los demonios libres, sea ajena originariamente a la creencia de un pueblo y sin excepción un elemento derivado y posterior. La conclusión no será menos equivocada si de la bien comprobada veneración de animales como tales o de la adoración de personas como deidades —observada aún hoy entre un

---

Geschichte des Heidentums I, p. 72).

[14] 2) Aquí ha de mencionarse, al lado del deseo de verse socorrido, el miedo ante el poder misterioso de los muertos, sentimiento que quizá debe destacarse más que aquél. Cf. la exposición, en verdad no libre de exageraciones, de IHEBING, *Vorgeschichte der Indoeuropäer* (1894), p. 60.

pueblo de gran cultura (los hindúes)— quisiera deducirse que éstas sean las únicas o siquiera las principales fuentes de conceptos religiosos. Siempre es tarea difícil y frecuentemente estéril querer seguir este proceso evolutivo en todos sus detalles separando lo esencial de una figura de culto de su ulterior cúmulo de atributos. No por ello consta con menos seguridad que tales transformaciones se hayan realizado y que hayan influido en forma muy persistente en el curso de la evolución religiosa. Pero en este punto conviene encauzar nuevamente nuestro estudio en la más modesta senda particular en que lo iniciamos.

VI

52 Los dioses griegos, que, reunidos en el Olimpo junto al trono de Zeus, escuchan los cantos de Apolo y de las Musas, sorben néctar en áureas cráteras y están enredados en aventuras guerreras y disputas amorosas de toda suerte ¡cuán poco se parecen por cierto a los productos más prístinos y más toscos del instinto plasmador de cultos religiosos! Aquí media un abismo que aparentemente parece imposible de salvar. Esta apariencia, sin embargo, es engañosa. Al observador atento se le hacen prontamente visibles tan numerosas etapas intermedias y tantos eslabones de transición, que apenas puede discernir en dónde comienza una clase de seres y en dónde termina la otra, especialmente en dónde desaparece el fetiche natural y hace su aparición la deidad antropomorfa. Del más alto de los dioses olímpicos, Zeus, nos explica la filología comparada que primitivamente no fue otra cosa que el mismo cielo. Por eso "llueve", por eso "arroja rayos" y por eso reúne las nubes. La diosa de la tierra es llamada aún por Homero, ya la de "anchos pechos", ya la de "anchas rutas", y toma visos de camaleón entre dos interpretaciones en conflicto. Cuando un antiguo poeta teológico [15] hace procrear la "tierra", las "altas montañas" y también el "cielo estrellado", para que éste la rodee por todas partes; cuando la tierra, casada con el cielo, pare al "océano", el de "torbellinos profundos", y Tetis, casada con éste, a los "ríos", nos hallamos aún con ambos pies en la esfera de la veneración pura de la naturaleza. Pero, cuando en Homero [16] el río Jantos, de "bello curso", se irrita al llenar Aquiles de cadáveres su lecho, y cuando peligrosamente acosado por

[15] 1) "Un antiguo poeta teológico", que es HESÍODO, *Teogonía* 126ss.

[16] 2) En HOMERO, *Ilíada* XXI, 356ss.

el fuego que ha encendido el dios-he-rrero Hefesto, corre el peligro de secarse y detiene su corriente para escapar a las llamas, implorando al mismo tiempo a Hera —la de los brazos blancos, la esposa del rey de los dioses, imaginada completamente antropomorfa— que le ayude contra los amaños salvajes de su hijo; ¿no parecen hallarse ante nuestra vida dos tipos fundamentalmente distintos de formaciones religiosas, comparables a dos estratos geológicos, entremezclados confusamente por un cataclismo?

La cuestión de cuál sea la causa de esta transformación que 53 se ha cumplido en los griegos no menos que en otros numerosos pueblos, puede ser contestada quizás del modo siguiente: la actividad del instinto de asociación que condujo a la animación de la naturaleza, era de por sí propicia para humanar cada vez más los objetos de veneración. Todo efecto que se producía era vinculado a una causa, y esta causa concebida como manifestación de una voluntad, como expresión de una pasión, voluntad y pasión seguidamente asimiladas a las voluntades y pasiones humanas, las cuales suponían, finalmente, la figura humana, en lo externo, y el conjunto de circustancias de la vida humana. Esta evolución se vió contenida, mientras el hombre aun semi-animal, que obedecía exclusivamente al mandato de la necesidad y se hallaba en continua zozobra por peligros imaginarios, no se estimó a sí mismo lo suficientemente digno e importante como para representar aquellas fuerzas ultrapoderosas según la imagen de su sorda impotencia. Los principios de la cultura, surgiendo paulatinamente, surtían efectos niveladores y la diferencia entre aquellas cimas y estas hondonadas comenzó a reducirse. Probablemente no ha existido jamás un pueblo que se haya imaginado a las grandes potencias naturales como salvajes semimuertos de hambre, recolectando raíces y bayas comestibles. En cam-bio, una tribu poseedora de ricos territorios, con abundante caza, bien puede hablar de cazadores celestes, como lo es el dios germano Wotan; y para el dueño de grandes rebaños de la antigua India, el dios del cielo es un pastor, cuyas vacas son ***las*** nubes. A esa idea se suma, reforzándola, la aspiración, despertada por favorables circunstancias exteriores, de claridad, precisión y lógica de los conceptos. Ideas tan vagas, imprecisas y contradictorias como, por ejemplo, un río que experimenta dolor o que ha sido engendrado, se vuelven excepciones, cuando antes eran la regla. Tal vez no pueda determinarse con absoluta seguridad qué existió con precedencia: el culto de los antepasados o el fetichismo. Sin embargo, el demonismo, sea tan antiguo como fuera, tenía forzosamente que extenderse cada vez más debido a la mayor subdivisión del trabajo y al natural desenvolvimiento de la vida, ya que los motivos para la

creación de demonios —las actividades e incidentes de la vida 54 de los hombres— se han multiplicado. Mas los espíritus que actúan libremente, oponen menor resistencia a la tendencia an-tropomórfica que los objetos naturales de la veneración, y pronto se convierten en modelos según los cuales se forman éstos también. Nada impedía y mucho estimulaba la idea de dejar entrar los demonios en los cuerpos como si fueran almas (recuérdese lo dicho más arriba respecto a la obsesión) y lo que ocurría con ellos fue transferido a poco a los fetiches naturales. Espíritus o dioses que sólo habitan objetos exteriores o se sirven de ellos como herramientas, sustituyen a los objetos naturales dotados de voluntad y conciencia o se colocan parcialmente al lado de ellos. El dios, imaginado así sólo como alojado en un objeto exterior y no amalgamado con el mismo, se hace más independiente de la suerte de éste; su poder tampoco se agotará siempre con el de aquel objeto natural y logrará un excedente de libertad de acción.

Un ejemplo instructivo de semejante transformación nos lo ofrecen las graciosas figuras femeninas que los griegos denominaban ninfas. El canto panegírico de Homero a Afrodita [17] describe dríades que toman parte en la rueda de baile de los inmortales y se asocian amorosamente a Hermes y a los silenos en las sombras oscuras de las cavernas. Sin embargo, los "abetos" y los "robles de altas cimas" en que habitan, son, a la par, algo más que sus moradas, puesto que, por ser sólo semidiosas, nacen, crecen y se mueren al mismo tiempo que aquéllos. Otras ninfas ya no están sujetas a la misma fatalidad: habitan, por cierto, en fuentes, en hermosos bosquecillos y en prados de abundantes pastos, pero ya pertenecen al grupo de los inmortales y no faltan en el gran consejo de los dioses, cuando Zeus los reúne en sus esplendorosas salas. De ello podemos deducir lo siguiente: hubo un tiempo en que al mismo árbol se lo consideraba animado y se lo veneraba. Siguió otra época en la que se imaginó a un ser individual como portador de la vida de aquél, separable del mismo, pero íntimamente ligado a su suerte. Finalmente, se rompe también este lazo; el ser divino es liberado, por así decirlo, y en adelante permanece indestructible sobre los perecederos objetos individuales que preside. Este último y decisivo paso es, al mismo tiempo, él que 55 constituye la sustitución definitiva del fetichismo por el politeísmo. Restos del primero sólo quedan adheridos aún a algunos grandes objetos naturales y únicos en su existencia, como lo son la tierra, los astros y el océano fabuloso. Pero aquí también aparecen al lado de las antiguas

---

[17] 1) Himno *in Venerem* 258ss. Para lo siguiente, cf. *Ilíada* XX, 8/9.

formaciones, poco alteradas por la tendencia de darles rasgos antropomorfos, otras configuraciones modeladas bajo la influencia de las nuevas corrientes. Así como existen demonios libres que presiden categorías enteras de funciones, incumbe también a los espíritus naturales, desligados de sus objetos individuales, una tarea análoga. Se convierten en lo que se ha denominado acertadamente deidades de género, en dioses de selvas, de huertas, de fuentes, de vientos, etc. Esta transformación fue favorecida, sin tener en cuenta la gravitación del demonismo, por la progresiva comprensión de las leyes que establecen la homogeneidad de series completas de seres, y ella dió al instinto genera-lizador del espíritu humano la primera satisfacción, mientras que de la libertad de acción de los dioses surgió para el impulso creador de los artistas un material casi inagotable para representaciones y modelaciones.

Las condiciones que hemos indicado como base de la progresiva personificación de los poderes divinos y su idealización subsiguiente, se hallaban presentes en el pueblo griego en la más amplia medida. La necesidad de determinar claramente las ideas pertenece quizás a la original estructura de la mentalidad helénica. La luminosidad del aire y la se-renidad del cielo, que predominan en la mayor parte de estos países, los perfiles nítidos de las montañas, los horizontes a veces amplios y sin embargo en su mayoría limitados, han fomentado seguramente esta primitiva disposición de un modo esencial. El sentido de lo bello tenía que encontrar continuamente nuevo estímulo en los panoramas del paisaje donde todos los elementos de belleza natural se hallaban presentes por igual y reunidos en espacio mínimo: en la contemplación de cimas nevadas y de campiñas alegres, de sombríos montes serranos y prados cubiertos de flores, en hermosos cuadros panorámicos y perspectivas del mar lejano [18]. El espíritu del inventor, el instinto del artista y la vocación del poeta, que más tarde han actuado en los más distintos terrenos con 56 inagotable abundancia de incesantes creaciones, tenían que valerse de la primera materia que se les ofrecía y requerir de ella la satisfacción que les había sido vedada en otra parte.

Se hace sumamente difícil para nosotros seguir al detalle el curso de esta transformación por la índole de los monumentos literarios conservados. En épocas anteriores quizá se creyó tener en los cantos homéricos productos del amanecer del espíritu griego. Esta ilusión ha sido destruida por la azada de

---

[18] 1) Cf. WELCKER, *Griech. Götterlehre,* I, 38ss.

Schliemann[19]. Lo cierto es que una alta cultura material reinó en la Grecia Oriental, en las islas y en la franja marítima del Asia Menor poco después de la mitad del segundo milenio. Las modalidades exteriores de la vida que reportan los poetas homéricos son el resultado ***de*** una evolución comparativamente larga, basada en una fuerte influencia del Egipto y del Oriente. También los príncipes y los nobles, cuyos festines eran alegrados por la recitación de estos cantos cuando se regalaban con exquisitos manjares en salas espléndidamente decoradas con guarniciones de placas de metal, con frisos de esmalte vítreo-azul sobre reluciente fondo de alabastro blanco y con techos cubiertos de esculturas artísticas, se hallan ya bien distantes de todo lo primitivo. La vehemencia de sus pasiones, por cierto, se encuentra aún indómita en su pecho. Si así no fuera, la ira incontenible de Aquiles o de Melea-gro no hubiera sido tema predilecto de la descripción poética. Nos asalta el recuerdo de la época que vió nacer el poema de los Nibelungos y en la que una refinación de las modalidades de la vida y del gusto, introducida desde el exterior, chocaba con la aún inquebrantada fuerza primitiva de los sentimientos pasionales. Pero la timidez y el miedo que el hombre primitivo experimentaba frente al poder subyugador de las fuerzas naturales, habían abandonado su alma hacía ya mucho. Los nobles, llenos de confianza altanera y bien a salvo de las penurias de la vida, habían ido modelando la vida de los dioses según el patrón de su propia existencia. El Olimpo se había convertido en un reflejo de su conducta suntuosa y a menudo tumultuaria. Nunca dioses y hombres se acercaron tanto entre ellos y tan íntimamente, haciendo participar los primeros a los segundos de no poco de la dignidad de su rango, mientras que éstos transferían a aquéllos una parte apreciable de sus 57
debílidades. Las virtudes que se atribuían a los dioses eran aquellas que guerreros valientes, altaneros y de firme constancia en su amistad y en su odio estimaban como las más altas. Aquéllos como éstos se hallaban conmovidos por fuertes impulsos individuales; el lazo del deber está casi siempre identificado con relaciones personales de lealtad; en la ***Ilíada,*** por lo menos, las divinidades aparecen sólo por excepción como guardianes del derecho en general. Como auxiliadores fieles, apoyan incansablemente y sin vacilar a sus protegidos que les brindan abundantes ofrendas, a las ciudades que les consagran soberbios templos, y a las tribus y estirpes con las que se hallan bien dispuestos de antiguo. En esto poco les perturban escrúpulos éticos. Confieren a sus favoritos hasta destreza para robar y desaprensión para perjurar. Raras veces se habla de justicia o injusticia, de la bondad del

---

[19] 1) Cf. sobre todo SCHUCHHARDT, "Schliemanns Ausgrabungen", principalmente el capítulo final.

asunto al cual prestan su apoyo. ¿Si no, cómo podría ocurrir entonces que con el mismo celo y con el mismo fervor algunos de ellos socorran a los troyanos y otros a los griegos? ¿Cómo puede ser que en la misma ***Odisea,*** que ostenta un criterio ético de más relieve y presenta la suerte de los pretendientes ni más ni menos que como un castigo divino, Poseidón pueda perseguir, a pesar de eso, con implacable encono al sufriente Ulises, y socorrerlo Atenea salvándolo y aconsejándolo en todo trance peligroso? [20] Sólo al mandato soberano del dios supremo o dios del cielo se someten, aunque muy a menudo recalcitrantes y no sin agotar primero todos los recursos de la astucia y del fraude. Tampoco reposa el poder del soberano celeste en la base inconmovible de la justicia —en este sentido evidentemente comparable a su modelo terrenal—, puesto que no raras veces se ve en la necesidad de recurrir al apremio por amenazas y hasta al ultraje violento para conseguir la obediencia a sus mandatos. Una única e irremovible barrera se opone a las aspiraciones y pretensiones contradictorias de los celestiales: el oscuro poder del destino, la fatalidad (la ***Moira),*** a la que no pueden escapar ni los dioses ni los humanos y en cuyo reconocimiento se manifiesta un primer presentimiento crepuscular de que todo lo que ocurre en la naturaleza está regido por leyes. De este modo, en los monumentos más antiguos que poseemos de la vida espiritual helénica el aspecto antropomorfo de los dioses
58 se nos presenta llevado al más extremo límite compatible de algún modo con un culto de adoración. Y en ciertos puntos, aun este límite es superado. Aquella aventura amorosa de Ares y Afrodita, que divierte a los feacios y provoca gran hilaridad entre ellos, demuestra una secularización de los conceptos religiosos que —del mismo modo que el culto exclusivo de la belleza del ***Cinquecento***— difícilmente se podía propagar a amplias esferas populares sin dañar la seriedad de la fe religiosa en su más íntima esencia.

Quien quiera sentir el estremecimiento que produce la más antigua religión griega no debe tratar de encontrarlo en el poema épico cortesano. La alegría y los goces mundanos, la holgura animosa de una existencia intensificada, han relegado al fondo los aspectos sombríos de la fe, eclipsándolos con su brillo, si se permite esta expresión. Tal estado de cosas se evidencia con la mayor

---

[20] 1) En la *Odisea,* el punto de vista ético resalta mucho más. Sobre todo el final, el aniquilamiento de los pretendientes, aparece como castigo divino; cf. particularmente XXII, 413ss. Por otra parte, muy cerca de este pasaje, *ib.* 475ss., se hallan rasgos de la brutalidad más salvaje. Al lado de los versos XIX, 109ss., de colores éticos sorprendentemente fuertes, nos extraña mucho el verso XIX, 395, en que el robo y el perjurio son citados como dones que Hermes presta a su preferido Autolico. En la *Ilíada,* Zeus aparece como vengador de la injusticia en XVI, 385ss.; castigos en el Hades para perjuros en III, 278. Para lo siguiente cf. DIELS, *Sibyllinische Blätter,* p. 78, nota 1.

claridad precisamente en los acontecimientos aislados, que parecen contradecirlo.

El hombre homérico se cree siempre y en todas partes rodeado de dioses y a merced de ellos. Todo éxito o todo fracaso, cada tiro feliz de lanza, cada escapada del ataque enemigo, son atribuidos a la influencia amistosa u hostil de un demonio; todo intento sensato, todo consejo beneficioso, lo atribuye a que uno de ellos se lo ha puesto en el pecho; todo ofuscamiento engañador, él se lo ha mandado. Ganarse el favor de los celestiales y evitar su malevolencia es la meta de todos sus esfuerzos. Situaciones del más grave apremio no escasean en las luchas, llenas de vicisitudes, que nos presenta principalmente la ***Ilíada.*** No obstante, jamás se brinda a los dioses el bien más valioso del que puede disponer el oferente: el hombre mismo. El sacrificio de seres humanos que no es desconocido tampoco a la religión de los griegos, como a las de la mayoría de los otros pueblos, y que se asoma hasta en las épocas históricas más luminosas, falta no obstante en el cuadro de cultura desarrollado ante nosotros en los cantos homéricos [21]. O más bien el horroroso rito es mencionado en ellos una vez, pero esta es exactamente la excepción que confirma la regla. En los pomposos funerales preparados por Aquiles en honor de su tan amado amigo Patroclo [22], además de numerosas ovejas y vacas, de cuatro caballos y de dos perros favoritos, doce jóvenes 59 troyanos son degollados y después incinerados junto con el cadáver del vencido de Héctor. La forma de la ofrenda (la incineración completa de lo sacrificado) es justamente aquella que nos es conocida, en el ritual posterior, como la usual en el servicio religioso dedicado a los habitantes del mundo subterráneo. La sangre de los animales y hombres sacrificados se derrama rodeando el cadáver, cuya alma se imagina presente y solazada y honrada por las dádivas brindadas. Con ello Aquiles, según él mismo lo afirma al alma del difunto que se le aparece de noche, y nuevamente en el momento de la inhumación, cumple un voto solemne. Sin embargo, hay algo bastante extraño: el relato del horrible suceso no muestra nada de la amplitud y plasticidad descriptivas que acertadamente denominamos épica y que encontramos tan significativa

---

[21] 1) "Sacrificios humanos", cf. PRELLER, *Gríechische Mythologie,* I, (2» ed.) p. 99, 201s., 542; II, p. 310.

[22] 2) El sepelio de Patroclo en *Ilíada* XXIII, 22s. y 174-177. Aquí se ha utilizado ampliamente la obra fundamental de ERWIN ROHDE *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* sobre todo I, (2a ed.), p. 14ss.

referida a Homero. Por el contrario, el poeta se desliza, por decirlo así, con prisa deliberada por encima de lo atroz. Es algo ya ajeno a su mentalidad y a la de sus oyentes y parece un legado de un mundo de representaciones y sentimientos que existía antes, pero que ahora está muerto. Esta percepción la refuerzan otros hechos fáciles de observar. Los poemas homéricos, en lo demás, no revelan apenas un rastro de ofrendas sepulcrales, sangrientas o no, de expiación del homicidio, de culto de las almas o de antepasados y de la condición preliminar común a todos estos ritos religiosos: la creencia en una vida posterior de seres poderosos que actúan con fuerza espectral desde las tinieblas de la tumba y exigen un apaciguamiento siempre renovado. Por cierto sobreviven las almas a los cuerpos, pero ellas moran casi exclusivamente en el lejano reino subterráneo de los difuntos, como "cabezas sin fuerza", como sombras errantes, como fantasmas exangües que no hacen nada y poco significan. Muy diferente a épocas posteriores y muy distinto también —eso lo podemos añadir dando crédito a hallazgos efectivos y a deducciones no menos acertadas— de una época aun más remota. Es necesario detenerse en este punto, tan importante para la historia de la creencia en las almas y de la religión en general.

VII

Aquel sacrificio de prisioneros o esclavos es una costumbre funeraria muy arcaica y a la vez muy difundida aún hoy día.

60 Cuando los escitas sepultaban a uno de sus reyes, estrangulaban a una concubina del mismo así como también a cinco esclavos (su cocinero personal, su escanciador, su camarero, un cuidador de caballos y un portero) y los inhumaban con él, junto con sus caballos favoritos; además colocaban en su tumba cantidad de enseres preciosos, vasos de oro, etc. Después de transcurrido un año, estrangulaban a otros cincuenta esclavos elegidos y montados en otros tantos caballos sacrificados los enterraban rodeando su tumba a manera de una guardia de honor [23].

Con la enumeración de costumbres similares, de las que proviene también la cremación de las viudas en la India, se pueden llenar muchas hojas y pliegos. Dichos ritos demuestran naturalmente una larga serie de gradaciones, desde

---

[23] 1) Sobre los sacrificios de los escitas cf. HERODOTO IV, 71/2.

lo salvaje y bárbaro hasta lo delicado y refinado. A los sacrificios de seres humanos se agregan los de animales, y a ellos, ofrendas de bebidas y otras oblaciones no sangrientas. Chorros de leche, rizos de cabellos y coronas de flores recibe el sepulcro de Agamenón en Micenas en los dramas de Esquilo y Sófocles. ***Las*** tumbas de reyes últimamente descubiertas allí mismo y que pertenecen a un pasado muy remoto, han puesto al descubierto restos de ofrendas mucho más eficaces y significativas: huesos animales y aun humanos junto a un sinnúmero de armas preciosísimas, vasos y otros enseres [24]. Dichas ofrendas, así como también el sepulcro terminado en cúpula encontrado cerca de Orcomenos en Beocia, atestiguan, por los altares hallados, que ***a*** las almas de los difuntos se les brindó verdadera veneración y adoración. El culto de las almas y de los antepasados que tal vez no ha faltado en ningún pueblo, está aún hoy día tan difundido entre los más primitivos salvajes de todos los continentes tes como en la tan civilizada China, en cuya religión oficial le corresponde la parte más esencial. En la religión de los pueblos de lengua aria éste ocupa igualmente un lugar destacado; entre los griegos no menos que entre los romanos que llaman a los dioses de los antepasados ***manes*** y los hindúes que los denominan ***pitaras*** [25]. Cuando se extinguía una familia en Atenas se lo consideraba funesto, porque los antepasados de la misma perdían desde entonces los honores que les correspondían. El pueblo entero y todas las comunidades, comparables a 61 numerosos círculos concéntricos, de la que se componía, rezaban a rea-les o supuestos mayores; y tan fuerte se sentía esta ansiedad que las mismas asociaciones profesionales, los gremios y corporaciones inventaban un patrono patriarcal común cuando no lo tenían. Esta tendencia está íntimamente relacionada con los orígenes del Estado y la sociedad, que al principio se conceptuaban únicamente como una ampliación de los círculos familia--res. Aquí nos preocupa sólo su raíz más profunda: la presunción de una vida ulterior de las almas, como factores de influencia poderosa y persistente en la buena y la mala suerte de los vivientes. Ya hemos llegado a conocer el origen de esta creencia; de las modificaciones que ella sufrió nos ocuparemos más adelante; ahora hay que eliminar únicamente un mal entendido que turba la visión histórica.

El hecho de que en Homero las almas se hayan sutilizado hasta ser pálidas e

---

[24] 2) Cf. SCHUCHHARDT *loc. cit.* 180s., 189, 240, 331, 340.

[25] 3) Cf. ROHDE *op cit.* I, p. 251 Nota 3, como también lo dicho por el autor en "Beiträge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller" II, p. 35 (en *Hellenika* I, p. 273).

inocuas sombras y que, por consiguiente, el culto que se les dedicaba a ellos y los ritos por él originados hayan caído en el olvido casi por completo en aquellos poemas, no habría justificado nunca frente al testimonio que suministra la etnología comparada, la opinión de que en la epopeya tengamos ante nuestra vista la forma más antigua de esta (parte de la religión helénica. Los hallazgos provenientes de la época cultural denominada ahora micénica han disipado los últimos restos de toda posible duda. ¿Cuáles fueron las causas que provocaron esta modificación de las ideas religiosas, restringida no sólo temporal, sino también localmente, y probablemente limitada al principio a ciertas clases de la población? Tal pregunta puede ser contestada por el momento únicamente con , suposiciones. En este sentido se ha atribuido una influencia de-cisiva a la costumbre de cremación generalizada en aquella época y a la idea claramente expresada y asociada con aquélla de que la llama, al consumir el cuerpo, lo aparta definitivamente del alma y destierra esta última al reino de las sombras [26]. La distancia que separaba al colono de las tumbas de sus antepasados y de los correspondientes lugares del culto en la patria me» tropolitana, no ha de ser, quizás, menos tenida en cuenta. De todos modos, es primordial considerar la disposición que anima los poemas homéricos en general, a gozar de lo que ofrece el 62 mundo y la vida, disposición opuesta a todo lo oscuro y sombrío y que tiende a eliminar de su campo visual todo lo lúgubre y fantasmagórico no menos que todo lo disforme y grotesco. No sólo los espectros de almas sino también deidades espectrales, como lo es, por ejemplo, Hécate; demonios monstruosos, como los titanes de cincuenta cabezas y cien brazos; leyendas groseras y espeluznantes del mundo primitivo, como aquella de la castración de Urano: todo esto pasa a segundo plano. Ogros del tipo de los "Ojos redondos" (cíclopes) son tratados de una manera más bien burlona y humorística [27]. ¿Puede considerarse como factor más preeminente, aquí como allá, el sentido de belleza paulatinamente fortalecido y un prístino amor a la vida basado en el progreso de la cultura material? ¿O estaríamos realmente autorizados a atribuir, ya en esa época temprana, los principios del raciocinio esclarecedor al pueblo que creó la filosofía y las ciencias naturales? Con otras

---

[26] 1) Esta conjetura sobre la influencia de la incineración ha sido formulada por ROHDE, op. *cit.* I, 27ss. Sin embargo, vemos "ambas formas de sepelio empleadas en forma pareja en la antigüedad védica" (ZIMMER, *Altindisches Leben,* p. 401ss.; cf. también p. 415), sin que ello haya influido sobre el culto de los antepasados.

[27] 1) Compárese por ejemplo la *Ilíada* I, 396ss. con HESÍODO, *Teog.* 148ss. Aquí, la lucha de los titanes, allá lo que podría llamarse una revolución palatina de los Olímpicos.

palabras, ¿debemos responsabilizar en primer término a la ligereza genial de la tribu jónica o a su ligero ingenio por la transformación de las ideas respecto al alma que percibimos en Homero? La pregunta no puede ser contestada con certeza en este momento. Si ha podido ser formulada es gracias a la penetración y fuerza analítica del espíritu de un eminente contemporáneo, que ha actuado recientemente en este terreno de la investigación científica (Erwin Rohde, muerto en 1898).

VIII

La humanización de la naturaleza no sólo suministró un material casi inagotable al instinto juguetón de la imaginación, paulatinamente ennoblecido hasta transformarse en artístico, sino que también brindó la satisfacción más temprana al sentido científico, al ansia de ver alumbradas las inmensas tinieblas en medio de las cuales vivimos y respiramos. En realidad, la involuntaria premisa surgida de la libre actividad aso-ciadora de ideas, de que los acontecimientos del mundo exterior provienen del impulso de seres dotados de voluntad propia, es en sí, a la vez, una respuesta a la pregunta inevitable del por qué y dónde de los sucesos, y una especie de filosofía natural susceptible de extenderse indefinidamente en la medida en que 63 la observación abarca un número siempre mayor de fenómenos y las fuerzas naturales imaginadas como seres vivientes se perfilan cada vez con mayor claridad. El hombre primitivo es no sólo un poeta que cree en la verdad de sus poesías, sino, a su manera, también un investigador y la suma de las respuestas encontradas por él a las preguntas que se le imponen incesantemente, se condensan más y más hasta formar una trama que abarca todo y cuyas hebras aisladas llamamos mitos. Ejemplos de estos últimos nos los presentan las leyendas populares de todos los tiempos y de todos los pueblos, en parte en una concordancia sorprendente y en parte en una contradicción no menos significativa. Casi todos los pueblos consideran a los dos cuerpos celestes mayores como una pareja de estrechas relaciones, ya sea matrimoniales o fraternales; innumerables son las leyendas en las que las fases de la luna hallan su explicación como migraciones de la diosa lunar y los oscurecimientos ocasionales del sol y la luna como consecuencia, a veces, de una discordia casera y, en otras, de enemigas asechanzas de dragones y monstruos [28]. ¿Por qué pierde el sol su fuerza en invierno? Porque el dios

[28] 1) Respecto del sol y de la luna, cf. TYLOR op. cit. I, p. 260-262. — Sobre el carácter solar de Sansón cf. GOLDZIHER, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 128. Ese relato es uno de los más

solar (Sansón) —así contesta el semita— se deja engatusar por la diosa de la noche, imaginada seduc-"tora irresistible, y despojar de su luciente cabellera; una vez que junto con sus largos rizos (los rayos) le ha abandonado su fuerza, se le ciega fácilmente. Para el hindú antiguo las nubes son vacas; cuando se las ordeña, se desprende benéfica lluvia; si la humedad reconfortante falta mucho tiempo, entonces han sido robados los rebaños de vacas y ocultados en las cavernas de las montañas por los espíritus malignos. El dios del cielo ***(Indra)*** tiene que bajar en las tempestades para librar a los rebaños de su prisión y quitárselos a los raptores. El espectáculo aterrador que ofrece un volcán en erupción a los ojos del hombre primitivo, aparece ni más ni menos como la obra de un demonio que habita las profundidades de la tierra. Muchos pueblos se conforman con tal explicación; sin embargo, algunos, además, se preguntan:¿cómo puede haber sucedido que un demonio de tanto poder fuera confinado a la oscuridad subterránea? La contestación que brota casi automáticamente, es que ha sido vencido en la lucha sostenida con un ser aún más poderoso. Así lo entienden los griegos, que consideran a Tifón 64 y a Encelado como adversarios vencidos y severamente castigados a causa de su temeridad, por el gran dios celeste. La tierra hace nacer incesantemente frutos de su seno; ¿cómo podía ser ella sino un ser femenino, y quién podría haberla fecundado sino el cielo tendido encima de ella, que le envía la misma lluvia que produce la vida? El mito difundido en todas las órbitas ha sido moldeado en múltiples formas. ¿Por qué —preguntan maorís y chinos, fenicios y griegos— se hallan ahora tan separados entre sí los esposos, en lugar de vivir unidos en íntima proximidad, como corresponde a una pareja de amantes [29]? Los habitantes de Nueva Zelandia contestan narrando cómo les faltaba lugar a los vastagos de ***Rangi*** (cielo) ***y*** de ***Papa*** (tierra) mientras éstos se hallaban tiernamente unidos. Entonces aquéllos resolvieron

---

transparentes de todos los mitos naturalistas. Para lo que sigue, cf. A. KAEGI, *Der Rigveda*, p. 59s., 2a ed., además, TYLOR, *op. cit.* II, 189, y ESQUILO, *Prometeo,* 369ss. (KlRCHHOFF).

[29] 1) El mito poético de los maorís fue recogido hace apenas 40 años por Sir George Grey (cf. TYLOR, *op. cit. I,* p. 290ss.). Una versión concordante en lo esencial se halla en BASTÍAN, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde* I, p. 314. Aquí, los hijos del Rangi y de la Papa, habiendo visto uno de ellos "aparecer la luz del sol bajo la axila de Rangi —es decir, habiéndose despertado en ellos el deseo de la luz, hasta entonces desconocida por ellos—, gritan todos al unísono: "Matemos a nuestro padre, porque nos encerró en las tinieblas". Sin embargo, terminan por aceptar el consejo de uno de ellos, que recomienda no matar al padre, sino empujarle por los aires hacia arriba. La leyenda china se halla también en TYLOR, *op. cit. I,* p. 294. La leyenda fenicia fue insinuada por EUSEBIO, *Praep. evang.* I, 10 según Filón de Biblos y su fuente Sanchoniatón. Obsérvense particularmente las palabras: ὡς καί διαστῆναι ἀλλήλων [como están separados entre sí] y ὁ δὲ οὐρανὸς ἀπορήσας αὐτῆς κτέ [pero el cielo, una vez separado de ella, etc.].

finalmente huir de la estrechez opresora y de la oscuridad que los cubría, y uno de ellos, el poderoso dios y padre de las selvas, después de muchos e infructuosos esfuerzos de sus hermanos, consiguió separar violentamente a la pareja paterna. Pero el amor de ***los*** esposos sobrevive a su separación. Del seno de la madre tierra se elevan al cielo todavía suspiros anhelantes que los hombres llaman niebla, y con bastante frecuencia caen lágrimas de los ojos del entristecido dios del cielo a las que los hombres dan el nombre de gotas de rocío. La ingeniosa y altamente poética leyenda de los habitantes de Nueva Zelandia nos da la clave para la comprensión de un mito natural griego similar, pero mucho más grosero y transmitido sólo fragmentariamente. La tierra —así nos cuenta Hesíodo [30]— se hallaba agobiada y asediada por la enorme cantidad de gigantescos vastagos que el cielo había engendrado en ella, a los que aquél, sin embargo, no dejaba llegar a la luz, sino que los retenía en las profundidades. Gimiendo bajo su fastidiosa carga, Gea proyectó un atentado alevoso, cuya ejecución confió a uno de sus hijos. Con una filosa hoz, Cronos mutila al padre, Urano, poniendo fin a sus futuras procreaciones e impidiendo que pueda acercarse nuevamente a su progenitora y requerirla de amores "extendiéndose largamente sobre ella"; y de esta manera —podemos agregar— consigue hacer lugar para los hijos e hijas hasta entonces confinados en el seno de la fecunda madre.

65 El proceso de la personificación —como podíamos ver ya— no se detiene en los objetos, sino que abarca también fuerzas, cualidades y estados de ánimo. La noche, la oscuridad, la muerte, el sueño, el amor, la avidez, el ofuscamiento, son también para los griegos seres individuales, aunque sus personalidades fueron elaboradas en medida desigual. Los unos han llegado a tener su forma corpórea completa, mientras que los otros no se destacan más del fondo conceptivo que un bajorrelieve de la pared. Asimismo las relaciones existentes entre estas fuerzas o estados son interpretadas de acuerdo con modelos humanos o animales; la semejanza, por ejemplo, como vínculo de parentesco (la muerte y el sueño son hermanos gemelos) ; lo consecutivo como signo de descendencia (el día es el vastago de la noche o viceversa). Todos los grupos de se-res similares aparecen —y esta etapa del pensamiento ha impreso también profundas huellas en nuestra lengua— como familias, géneros o especies. La costumbre, finalmente, de interpretar un estado permanente de cosas o acontecimientos del mundo exterior constantemente repetidos por medio de ficciones míticas lleva a resolver de manera análoga también los grandes enigmas de la existencia y el destino

[30] 2) HESÍODO, *Teogonía* 154ss.

humanos. ¿Por qué —inquiría el griego en tiempos sombríos e impregnados de pesimismo— prevalece el mal sobre el bien en la vida? Esta pregunta se transforma de inmediato en esta otra: ¿qué acontecimiento y qué persona ha originado el mal en el mundo? Su contestación se parece en lo esencial a la que un francés moderno, que ha seguido las huellas de numerosos crímenes hasta su remoto punto de origen, resumió en las palabras: "¡ Buscad la mujer !" [31]. Pero el heleno antiguo ha vertido su acusación a la parte más débil y más atractiva del género humano, en la configuración de un suceso supuestamente único. Nos relata cómo Zeus, para castigar el robo del fuego por Prometeo y el consiguiente envanecimiento humano, creó en unión con los demás dioses una mujer dotada de todos los encantos, la madre generadora de todas las mujeres, y la envió a la tierra. En otro momento le parece al griego, cavilando sobre esta misma sombría pregunta, que la curiosidad o el afán de saber es la raíz de todo el mal. Si los dioses —así se dice— nos hubieran colmado de bienes y encerrado todo 66 lo malo en un recipiente, advirtiéndonos encarecidamente que no lo abriéramos, la curiosidad humana y ante todo la de las mujeres, no hubiera respetado la indicación divina. Ambos mitos se funden en uno: la mujer, dotada por los dioses de toda clase de dones de seducción ***(Pandora,*** la "dádiva de todo") es la que, aguijoneada por la curiosidad, levanta la tapa de la caja fatal y deja escapar su pernicioso contenido. Nuevamente nos sorprende la milagrosa similitud de la creación mítica de los distintos pueblos. ¿O será necesario recordar la análoga leyenda hebrea sobre Eva, (la "engendradora") y las consecuencias funestas de su condenable y fatal curiosidad?

IX

La profusión de mitos, tanta cantidad de dioses, tenían finalmente que confundir y cansar el ánimo de los creyentes. Se diría que el crecimiento natural del mundo de las leyendas se parece a una selva virgen, sin sendas, y cuyos viejos troncos se ven cubiertos continuamente por nuevos retoños de plantas adventicias. El hacha del podador hacía falta aquí y no había de faltar el brazo firme que sabría manejarla. La fuerza y la inteligencia de campesinos

---

[31] 1) *Cherchez la femme* son las palabras que, en *Les Mohicans de Paris* II, p. 16, Alejandro Dumas (padre), pone en boca de un experto director de policía. Para lo que sigue, cf. HESÍODO, *Teog.* 570ss. y *Los trabajos y los días* 90ss. Sobre el mito de Pandora, cf. también BUTTMANN, *Mythologus,* I, p. 48ss., que está en lo justo al compararlo con la leyenda de Eva, pero no al identificarlo con ella.

realizaron la magna obra. Se presenta ante nosotros el más antiguo poeta didáctico del Occidente, Hesíodo de Ascra en Beocia (VIII siglo a. C.), hijo de una comarca en la que la atmósfera era menos liviana y menos afinada la mente humana que en otras partes de la Hé-lade; un hombre de espíritu despejado aunque poco ágil; bastante entendido en la economía casera y campestre y versado también en litigios jurídicos, de comparativamente escaso vuelo de imaginación y de aun menor sensibilidad de corazón. Por así decirlo: un romano entre griegos. Propios del autor de Los ***Trabajos y los Días eran*** la sobria sensatez, el afecto al orden estricto y la minuciosa parsimonia del buen padre de familia acostumbrado a cuentas lisas y llanas, a quien molesta toda contradicción y que rehuye todo exceso. Con esta mentalidad procede también a lo que se podría llamar el inventario del mundo de los dioses, hace entrar a cada una de las figuras sobrehumanas en los encajes de la armazón de su obra y en el cuadro fijo de relaciones genealógicas. Poda los 67 retoños exuberantes de la poesía épica, logra rehabilitar las arcaicas tradiciones (en parte ya mal comprendidas por la metrópoli y el vulgo) aun en lo que ofrecen de desagradable y de tosco, creando así en su ***Teogonía*** un panorama general bien acabado en su conjunto, pero raras veces iluminado por ge-nuina poesía y acaso nunca inflamado por la verdadera alegría de la vida. Ya la temprana antigüedad gustaba emparejar los nombres de Homero y ..Hesíodo como los de los que dieron a los griegos su doctrina de los dioses [32]. En realidad, los dos son antípodas. La imaginación de los cantores jónicos, libre de ataduras y despreocupada de las contradicciones de la leyenda, no es menos opuesta a la sabiduría casera y sistematizadora del campesino beocio, de lo que lo es la orgullosa y elevada vitalidad de su público aristocrático a la mentalidad sombría de los paisanos y agricultores oprimidos para los que Hesíodo compuso sus versos.

La ***Teogonía*** contiene a la vez una cosmogonía: la "Gé-nesis de los dioses" incluye la del mundo. A nosotros nos interesa preferentemente la última, por lo cual concedemos con antelación la palabra al poeta didáctico. En primer lugar —así nos anuncia— nació el ***Caos,*** luego ***Gea*** (la tierra), de ancho pecho, y además ***Eros,*** el más hermoso de los dioses, quien subyuga tanto la mente de los humanos como la de los inmortales y debilita la fuerza de los miembros. Del Caos provinieron las tinieblas y la negrura de la noche. De la unión de ambos brotó el luminoso éter y la ***Hemera*** (el día). Gea engendra espontáneamente, primero, al cielo estrellado, como también a las altas

[32] 1) Homero y Hesíodo son aparejados en este sentido por HE-RODOTO II, 53.

cumbres y al ***Pontos*** (el mar); luego, en unión con Urano, a Océano, caudal de agua que circunda la tierra, y una larga fila de vastagos, entre ellos a los dioses de los rayos, denominados ***Cíclopes, y*** también a la gran diosa del mar, ***Tetis,*** además de poderosos monstruos por un lado y seres que se podrían llamar casi alegóricos, por el otro. De la unión nupcial del Océano y Tetis nacen las fuentes y los ríos; otros dos hijos del cielo y de la tierra dan origen al dios sol, a la diosa luna y a la aurora. Esta última, unida al dios de las estrellas ***(Astraios),*** quien como ella es nieto del cielo y de 68 la tierra, pare a los vientos, así como al lucero y a las demás estrellas fulgentes del cielo.

Una parte de esta exposición muestra el sello de ingenuidad infantil y casi no necesita ni una palabra de explicación. "Lo menor dimana de lo mayor": por eso se desprendieron las cumbres de la tierra, por eso el poderoso océano tiene respecto de los ríos y corrientes menores la relación de padres e hijos, por eso el pequeño lucero es el hijo de la aurora, la largamente extendida, y ¿qué podrán ser las otras estrellas si no sus hermanos? No tan natural es la suposición de que el día nace de la noche. Pues también la idea inversa es de por sí admisible, y en realidad, ya un antiguo poeta de himnos hindú, preguntaba si el día fue creado antes que la noche o la noche antes que el dia [33]. Pero la opinión sostenida por Hesíodo puede ser calificada quizá de más acorde con la naturaleza, puesto que la oscuridad nos parece de por sí un estado permanente que no necesita ninguna explicación, mientras que la claridad es originada en cada oportunidad por un suceso especial, sea que se trate de la salida del sol, del rayo de una tormenta, o sea la producción de una llama, acción efectuada por la mano del hombre. Si éstas son hasta tanto, como quien dice, ideas innatas del espíritu humano cavilante y meditabundo, que están ante nosotros y nos cuentan su propia historia, es bien distinta la cuestión en lo que se refiere a la parte más importante de esta descripción, que trata de la propia génesis del mundo.

Aquí nos extraña por lo pronto la brevedad y sequedad de la exposición. Caos, Gea, Eros, los tres salen de entre bastidores uno tras otro como al son de una campana. Ninguna advertencia nos instruye respecto a la razón de su aparición. Un escueto "después" vincula el nacimiento de la tierra al del Caos. Sobre como haya que imaginárselo —si la tierra se desprende del Caos o no, y

---

[33] 1) Cf. KAEGI, *op. cit.*, 117. — También en HOMERO *(Ilíada* XIV, 259ss.), la noche aparece como diosa de alto rango y considerada por el propio Zeus con temor respetuoso. En la cosmogonía de los maorís, la "proto-madre noche" se encuentra a la cabeza del árbol genealógico de todos los seres. La siguen la Mañana, el Día, el Espacio vacío, etc. Cf. BASTÍAN, *op. cit.*, p. 307.

si lo primero fue el Caos, con intervención de qué procedimiento— no se nos dice ni una sola palabra. Nada hay tampoco respecto de lo que significa en lugar tan destacado el dios del amor [34]. Por cierto que parece bastante sencillo contestar: para que pueda haber procreación tiene que haber aparecido primero en el mundo el principio de 69 la generación, y del amor, fundamento de aquélla. Pero ¿por qué en lo sucesivo no hace uso alguno de ello el poeta didáctico? ¿Por qué no da a entender en ninguna sílaba la presunta relación? Y más aún, ¿por qué —podemos seguir preguntando— antes bien la disimula? Los apodos que aquí se aplican a Eros y el modo como, en un pasaje posterior, éste se presenta junto a ***Himeros*** (la concupiscencia) en el séquito de Afrodita, bien hacen pensar en cualquier otra cosa que en el poderoso ser primordial, creador de la vida y moldeador del mundo, el único que aquí está en su propio lugar y al que encontraremos de nuevo en otros ensayos cosmogónicos, ensayos que también nos harán conocer claramente su origen y su misión. Hay algo que se nos presenta con claridad meridiana: quien relata el proceso de la génesis del universo de una manera tan sumaria como Hesíodo, tocando sólo superficialmente los puntos más esenciales, se halla separado por un ancho abismo de aquéllos que estaban empeñados en resolver el inmenso enigma con toda la fuerza de su razonamiento infantil. El nos da la vaina vacía, una envoltura que una vez debe haber encerrado un contenido vivo, pues de otro modo no existiría, como no existiría la concha sin el molusco que en su tiempo la produjo y vivía en ella. Nos hallamos ante un vivero de ideas, cuyo crecimiento y desarrollo ya no nos es permitido sorprender. El lugar de la percepción inmediata ha de estar ocupado por un procedimiento deductivo cuyo punto de partida lo constituye el significado de los nombres, usados probablemente por el poeta sin comprenderlos más que a medias. De estos nombres hemos de inferir el proceso reflexivo, cuyo sedimento y precipitado representan aquéllos. En esta tarea nos ayuda la consideración de fenómenos análogos, con los que topamos tanto en otros pueblos como en los mismos griegos. La naturaleza del Eros la hemos caracterizado ya brevemente. Se trata ahora de comprender el significado del Caos. Este se aproxima tanto al espacio vacío cuanto puedan acercarse las cavilaciones del hombre primitivo a los conceptos especulativos de pensadores adelantados. Aquél trata de imaginarse un estado primitivo que se halla lo más distante posible de la situación actual del mundo. La tierra, con todo lo 70 que lleva y contiene, no existía en un tiempo remoto; también faltaba la bóveda celeste. ¿Qué queda

[34] 2) Sobre el dios del amor en Hesíodo, cf. SCHÖMANN, *Opuscula académica* II, 64-67.

entonces? Un algo que se extiende desde las alturas más elevadas hasta las profundidades más hondas, una prosecución infinita del vacío enorme que se abre entre el cielo y la tierra. Los babilonios lo denominan ***Apsu,*** el abismo, o ***Tiamat,*** la profundidad [35]; para los escandinavos es ***ginnunga gap (the yawning gap),*** el vacío entreabierto, una denominación cuya segunda parte está relacionada con la palabra alemana ***gaffen*** (estar boquiabierto), mientras que la primera proviene de la misma raíz de la que nació el vocablo alemán ***gähnen*** (bostezar, estar entreabierto) y de la que ha sido formada también la griega de Caos. Este vacío entreabierto, esta profundidad de gran anchura, se la imagina además oscura y tenebrosa, por la sencilla razón de que aun no existía ninguna de las fuentes que nos dan la luz, de acuerdo con la presunción de la que se originó toda esta concepción. Esta circunstancia hizo también que la imaginación del observador se detuviera mucho más en la profundidad que en la altura del Caos, puesto que en su mente la imagen de la última se halla casi inseparablemente hermanada con la luz y el brillo. Este Caos ocupa para él todo el espacio que conoce o supone y del que su espíritu acostumbra ocuparse. Pues, más allá de la tierra y de su suplemento, la cobertura provista de luces celestes extendida sobre ella, no alcanzan ni su saber ni su pensar; ni siquiera su presentimiento y su inquietud curiosa vagan más lejos. Ha llegado al límite de su ingenio cuando se imagina prolongada al infinito la distancia entre cielo y tierra, Las otras dos

---

[35] ***1)*** Sobre Apsu y Tiamat, cf. SAYCE en *Records of the Past* (2a serie), I, 122ss.; asimismo LENORMANT-BABELON, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9a ed., V, 230ss. y HALÉVY en *Mélanges Graux,* 58-60, también JENSEN, *Kosmologie der Babylonier,* 300. FRITZ HOMMEL traduce *Apsu* por "Océano celeste" y *Mummu-ti' amat* por "Caos = fondo del mar'" *(Deutsche Rundschau,* julio de 1891, p. 110/1). Sobre el Caos de los escandinavos, cf. JAMES DARMESTETER, *Essais orientaux,* 177ss. Un mar primordial, inmenso y desierto, análogo al Caos, aparece también en la cosmogonía de los indios Chippeway, cf. FRITZ SCHULTZE, *Der Fetischis-mus,* 209. Un paralelo de la antigua India, en el *Rig-Veda,* X, 129, versos 1-4:
"En aquel tiempo no existía ni Ser ni no-Ser.
No existía el espacio del aire ni el cielo encima;
¿Qué se movía? ¿Y dónde? ¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua? ¿Y existía el abismo profundo?"
(Traducción de H. Grabmann, II, 406).

Cuando de la idea del "entre-abierto" contenida en el término griego "Caos" (cf. χαίνω [estar entreabierto] y χάσμα [abismo]), deduce SCHOMANN, *op. cit.,* que el Caos fue concebido como algo limitado, atribuye, a nuestro entender, a aquellos pensadores primitivos nociones mucho más precisas de lo que es lícito suponer. —Cf. HESÍODO, *Teog.,* 224ss., lo mismo que 211ss. Salvo en la cuestión del "autor" —que de ningún modo es necesario que haya sido otro que Hesíodo— O. GRUPPE da un juicio acertado sobre la descendencia de la Noche, en *Die griechischen Kulte und Mythen,* I, 571.

dimensiones del espacio le preocupan poco, por lo que parece igualmente equivocado suponer que les adjudica una extensión finita o una infinita.

Así, Hesíodo hizo el inventario no sólo de leyendas populares, completamente ingenuas, sino también el de los ensayos especulativos más antiguos. Este último, por cierto, de una manera tan tosca e incompleta que sus escasas indicaciones sólo pueden informarnos de la existencia en su época de aquellos ensayos y de sus rasgos más generales. Su contenido exacto lo procuraremos extraer de indicaciones posteriores, por cierto que sólo con aproximada certeza. Ese será también el 71 lugar adecuado para caracterizar más detenidamente el grado de desenvolvimiento filosófico que denotan aquellos ensayos. No quisiéramos despedirnos de Hesíodo sin señalar, empero, otra faz de su exposición que ostenta también un sello más bien especulativo. Un cierto número de los seres que nos presenta y que entremezcla en sus genealogías, ostentan poco o nada de aquella forma, pletórica de vida, que suele ser propia de las creaciones de una ingenua creencia popular [36]. Es difícil que alguien pueda creer, por ejemplo, que

---

[36] 1) Incomparablemente más pletóricas de vida que estas sombras de Hesíodo son también aquellas figuras de Homero que más ajustadamente pueden llamarse alegóricas, como el *Ate* (la ofuscación) y las *Litai* (las rogativas); cf. sobre todo *Ilíada,* XIX, 91ss. y IX, 502ss.

Este parece el lugar indicado para abordar algunas cuestiones de interés más general. Para nosotros, el límite entre filosofía y ciencia es fluctuante; todas las tentativas hechas para circunscribir con exactitud el dominio de la primera, nos parecen igualmente malogradas. Las definiciones tradicionales de la filosofía son demasiado amplias o demasiado estrechas. En realidad, o se aplican sólo a una parte de la filosofía, como la "Elaboración de los conceptos" de Herbart, o no son exclusivas de la filosofía. Porque cuando se habla de la "ciencia de los principios" o de la "investigación de la esencia de las cosas y de las leyes generales de todo lo que sucede", no vemos por qué las verdades fundamentales de la física y de la química hayan de quedar fuera de los límites de estas determinaciones. Sin duda existe una gran diferencia entre las cuestiones de principio y las cuestiones de detalle de las ciencias. Pero la pretensión de separar aquéllas del conjunto de las ciencias particulares y de reservar su estudio a una disciplina independiente, sólo puede ser aprobada por quienes creen que para la solución de los problemas de principio disponemos de otros medios de conocimiento que para la solución de los problemas de detalle. Cada ciencia lleva consigo misma su propia filosofía. La filosofía de las lenguas, por ejemplo, constituye el piso superior de la ciencia de las lenguas, y no un edificio propio y separado de ésta. Quien quisiera entender con los términos de filosofía de la naturaleza y de las lenguas otra cosa que las más elevadas generalizaciones de estas ciencias, difícilmente sería tomado en serio hoy por hoy por quienes cultivan estas ciencias. Aquí, sólo el criterio histórico puede arrojar claridad. En su origen, filosofía era ciencia universal, y más exactamente, en el sentido de la antigüedad, una fuerza que dirige y determina la vida. En la medida en que las ramas particulares de la ciencia ganan en extensión, sobre todo desde que son capaces de llenar por entero la vida de un investigador, cristalizan, por decir así, en el agua madre y se transforman en disciplinas especiales. Podría creerse que la antigua ciencia universal está destinada a descomponerse completamente, en el curso de los tiempos, en ciencias particulares. Pero esto sería afirmar demasiado. Porque siempre han de quedar

dos cosas: 1») los elementos de saber comunes a todas las disciplinas, es decir, la teoría del conocimiento y del método en el sentido más amplio de la palabra, y ***2°)*** los ensayos ocasionales, aunque no muy frecuentes, hechos por espíritus superiores, para reunir los resultados supremos de muchas y, de ser posible, de todas las ramas de la ciencia (en cierto sentido las cúspides del conocimiento entero), en un todo homogéneo, para fundar sobre él una visión del mundo y de la vida. (Lo que más se acerca a esta concepción nuestra, es lo que WUNDT dijo en la introducción de su *System der Philosophie,* Leipzig, 1889, p. 1s.). En la presente obra, el desarrollo del tema está limitado únicamente por razones de oportunidad, teniendo en cuenta sobre todo el espacio de que disponemos, lo mismo que los conocimientos de que dispone el autor y los que puede presuponer en sus lectores.

No gastaremos muchas palabras para proceder ***a*** la distribución de nuestro material histórico. Las distintas escuelas y grupos se presentarán sucesivamente en nuestro campo visual sin necesidad de anunciarlas especialmente. La división más adecuada de toda la vida cultural de la antigüedad, y por lo tanto también de la ciencia y de la filosofía antiguas, parece ser la que propuso PAUL TANNERY *(Pour l'histoire de la science Hellene,* París, 1887, p. 1-9). De acuerdo con ella, el espacio de tiempo comprendido entre aproximadamente el año 600 a. de J.C. y alrededor del 600 de nuestra era, podría dividirse en cuatro períodos de unos trescientos años cada uno, que pueden denominarse sintéticamente: helénico, helenístico, greco-romano y paleo-bizantino. El primer período abarca desde los comienzos de la literatura en prosa hasta la época de Alejandro; el segundo, desde ésta hasta la era de Augusto; el tercero, hasta Constantino; el cuarto, hasta Justiniano o, como prefiere Tannery, hasta Heraclio. Esta división se recomienda porque coincide con fases reales de la evolución cultural; su único defecto es la circunstancia de que los cuatro períodos, al menos en lo que se refiere a la materia histórica que aquí tratamos, lo ofrecen todo menos una igualdad de valores. Otro punto de vista, digno de ser tomado en cuenta, es el que presenta D|ÓGENES LAERCIO (III, 56, modificado por I, 18): La progresiva ampliación de la filosofía se compara con la de la tragedia, que poseía al comienzo un actor, luego dos, y finalmente tres actores. Del mismo modo, a la física, única que existía en un principio, Zenón de Elea habría agregado la dialéctica, y Sócrates, finalmente, la ética. Esta comparación, sumamente ingeniosa y por ello digna de ser mencionada no es, sin embargo, ni absolutamente exacta ni tampoco, por razones obvias, aplicable como principio de división. Podemos emplear a veces la gran figura de Sócrates para indicar no el fin de una época, pero sí el límite entre dos épocas principales, puesto que a partir de su aparición la filosofía se mueve por caminos no absolutamente nuevos, pero sí diferentes. En adelante, la preponderancia de la filosofía natural deja su lugar a la preponderancia de la ética.

También pueden ser dedicadas aquí algunas palabras a los fines a los que el estudio histórico de la filosofía antigua está destinado a servir. Son los fines de todo estudio histórico en general, modificados por la naturaleza particular del tema científico. El interés histórico deriva de tres poderosos motivos: de la ingenua alegría que procura el conocimiento del pasado, sobre todo de lo grande y magnífico que contiene; del deseo de utilizar o aplicar las enseñanzas que pudieran deducirse de este conocimiento; finalmente, de la necesidad puramente científica y en cierto modo desinteresada del conocer, que aspira a comprender las leyes de la evolución en asuntos históricos. Sobre el primero y el tercero de estos motivos habría mucho que decir en nuestro caso particular, pero más aún sobre el segundo. En presencia de los inmensos progresos experimentados por las ciencias en el curso de tantos siglos, bien puede presentarse una duda sobre si la dedicación a los pensamientos y a las doctrinas de una época tan lejana puede procurar alguna utilidad. Para calmar esta duda, habría que recordar que de ningún modo aquel progreso ha sido parejo en todos los dominios; que en el campo de las ciencias morales ha sido incomparablemente menor que en el terreno de las ciencias naturales; que, aun en lo que respecta a estas últimas, ciertos fundamentales

problemas de principio esperan todavía en muchos casos ser resueltos, y que sin duda los problemas más generales y más difíciles han cambiado frecuentemente de vestimenta, aunque permanecieran invariablemente iguales en su esencia. Pero es mucho más importante recordar que existe una forma indirecta de utilización o aplicación, que precisamente en nuestro caso adquiere la mayor significación. Casi toda nuestra cultura espiritual es de origen griego. El conocimiento profundo de estos orígenes es condición indispensable para sustraernos a su influencia demasiado poderosa. En el presente caso, ignorar el pasado es no sólo indeseable, sino sencillamente imposible. No es necesario conocer las doctrinas y los escritos de los grandes maestros de la antigüedad, de un Platón o de un Aristóteles, ni es necesario haber oído sus nombres para hallarse bajo la influencia de su autoridad. No se trata sólo de que su influencia se transmite en muchos casos por sus sucesores antiguos y modernos; todo nuestro pensamiento, las categorías conceptuales dentro de las que se mueve, las formas de lenguaje de que se sirve y que, en consecuencia, lo dominan, todo ello es, en no escasa medida, producto de arte y principalmente producto de los grandes pensadores del pasado. Si no queremos confundir lo formado con lo primitivo, lo artificial con lo natural, debemos esforzarnos por conocer a fondo aquel proceso de evolución.

Este es también el lugar indicado para decir unas breves palabras de orientación sobre las fuentes principales de nuestro conocimiento. Sólo una muy pequeña parte de las obras de los grandes pensadores origi- . nales de la antigüedad ha llegado hasta nosotros. El único autor que poseemos íntegramente, es Platón; sólo a medias conservamos la obra de Aristóteles, es decir, conservamos sus obras destinadas a la escuela, pero no sus libros populares escritos exclusivamente o casi exclusivamente en forma de diálogos; vienen luego a mucha distancia algunas de las piezas menores de Epicuro, y, finalmente, las Enéadas del neoplatónico Plotino. Todo lo demás se reduce a fragmentos u obras de discípulos, de exégetas o, al menos, de continuadores, de recopiladores, de comentadores o de relatores. Toda la filosofía presocrática no es más que un campo de ruinas. Exceptuando a Platón y Jenofonte, se halla en ruinas también el socratismo con todas sus ramas, así como la Academia media y la nueva, el neo-pitagorismo, la Stoa antigua y la media y, exceptuando el poema didáctico de Lucrecio, la literatura epicúrea, aunque esta última en fragmentos sumamente numerosos y extensos, gracias a las protectoras cenizas de Herculano. De todas las escuelas, la nueva Stoa ha sido la preferida de la suerte. Séneca, Epicteto y Marco Aurelio nos hablan aún como hablaban a sus contemporáneos. Las doctrinas y demostraciones de los escépticos también nos han sido conservadas en proporciones estimables gracias al resumen que hizo Sexto, y no menos la filosofía religiosa alejandrina por las obras originales de Filón, Reservamos para más adelante detalles más amplios. Queda dicho bastante para que el lector se haga cargo de la importancia de la tradición indirecta.

Es preciso distinguir dos corrientes principales de esta tradición: la doxografía y la biografía, es decir, las indicaciones sobre la doctrina y las que se refieren a la vida de los filósofos. Las primeras se encuentran ahora reunidas en su mayor parte en la obra premiada y digna de encomio de HEBMANN DIELS *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879). Se ha demostrado que es fuente principal y base de todas las colecciones doxo-gráficas posteriores una obra histórica de Teofrasto (φυσικαὶ δόχαι [las doctrinas físicas]), al menos en lo que se refiere a la física en el amplio sentido que los antiguos dieron a la palabra. De esta fuente se sirvieron, directa o indirectamente, numerosos escritores, entre otros Cicerón y Aecio (entre 100 y 130 d, de J.C.) cuya obra nos ha sido conservada en diversas versiones. Una de ellas es los *Placita philosophorum,* erróneamente atribuidos a Plutarco; otra está constituida por los fragmentos del *Florilegium* de Juan Estobeo (alrededor de 500 d. de J.C.); una tercera se encuentra en el escritor eclesiástico Teodoreto (mediados del siglo V). Indirectamente, se apoya asimismo en la obra doxográfica de Teofrasto otra fuente importantísima, a saber, la *Refutación de todas las herejías* del presbítero Hipólito (comienzos del siglo III). El libro primero

"dichos mentirosos" fueran considerados alguna vez en serio como seres personificados. Y sin embargo ellos aparecen entre la descendencia de ***Eris*** (la Riña), a la que se hallan incorporados también el "Trabajo penoso", los "Sufrimientos llenos de llanto" y las "Batallas y matanzas". Lo mismo ocurre con los vástagos de la Noche, entre los que se cuentan no sólo figuras míticas comparativamente llenas de vida, como precisamente la Eris, el Sueño y la Muerte, las ***Moiras*** (diosas del destino), etc., sino también personificaciones absolutamente fantasmagóricas, como lo son por ejemplo "la Vejez perniciosa" y el "Fraude", el último evidentemente porque teme la luz y la primera por el solo motivo de que todo lo odioso y desagradable parece pertenecer al dominio de lo oscuro y tenebroso, tomados quizá en el sentido en que nosotros hablamos de "inquietudes negras" o "sombríos-pensamientos". ¿Quién podría decir hasta dónde Hesíodo depende aquí también de predecesores? Sin embargo, los agregados puramente reflexivos deberán ser reconocidos tal vez como la exteriorización más directa de su

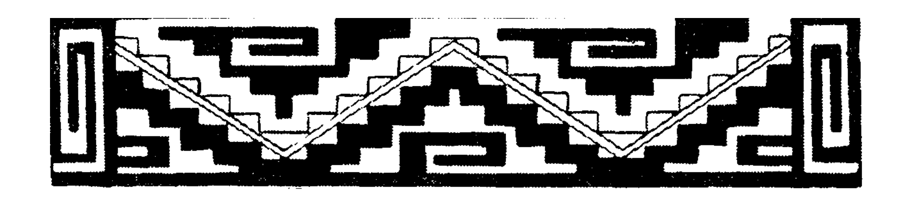
---

era conocido desde hacía mucho tiempo por el título especial de *Philosophumena* y se había atribuido al gran escritor eclesiástico Orígenes; en 1842 se descubrieron los libros 4 a 10, comprobándose en seguida que Hipólito era el autor.

La segunda corriente, de tradiciones principalmente biográficas, se ha concentrado sobre todo en una gran recopilación, la obra de Diógenes Laercio. Es éste un escritor de la más baja categoría y lo caracteriza la más grosera inadvertencia. A pesar de ello, su obra, compuesta o más bien compilada probablemente en el primer tercio del siglo III d. de J.C., es para nosotros de un valor inestimable. Usener cree haber reconocido su fuente inmediata en la obra de un autor de la época neroniana, Nicias de Nicea en Bitinia. En todo caso, este último se informó en una bibliografía inmensamente copiosa cuyas fuentes fundamentales fueron biografías de filósofos redactadas primero por Soción de Alejandría (hacia el fin del siglo III a. de J.C.) bajo la forma de "diadojías", es decir sucesiones o historias de las distintas escuelas. (Dos muestras de este género histórico, debidas a la pluma del epicúreo Filodemo, nos han sido restituidas últimamente). Lo que nos queda de toda la copiosa bibliografía desarrollada en los cuatro siglos que separan a Diógenes Laercio de Soción se halla expuesto ante nuestros ojos en la obra de este compilador.

En cada uno de los capítulos se indicarán las fuentes principales y las colecciones más importantes de los fragmentos correspondientes, en tanto que otras monografías modernas y trabajos de conjunto sólo se citarán dentro de los límites mencionados en el prefacio. La bibliografía más completa se halla en el *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums,* de UEBERWEG-HEINZE, y la más copiosa y penetrante discusión de todas las cuestiones que se refieren al tema, en la obra magistral de EDUARD ZELLER: *Die Philosophie der Griechen;* una exposición sucinta de todo el vasto tema, en la *Geschichte der Philosophie,* de WIN-DELBAND; de las obras más antiguas, pero aun no anticuadas, citaremos ante todo el *Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philoso-phie,* de CHRISTIAN AUGUST BRANDIS. Entre las colecciones de conjunto se destacan *Die Fragmente der Vorsokratiker,* de H. DIELS (Berlín, 1906-10) y los *Stoicorum veterum fragmenta,* de H. VON ARNIM (Leipzig, 1903-05). La *Historia philosophiae Graecae e fontibus contexta,* de RITTER y PRELLER (8a edición, revisada por WELLMANN, 1898), se considera provisionalmente como colección completa de todo el material.

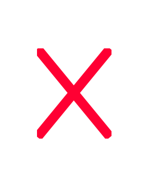
propia mentalidad.



CAPÍTULO I - LOS ANTIGUOS FILÓSOFOS NATURALISTAS JÓNICOS

I

73

L desarrollo próspero de la especulación requería una adquisición previa de conocimientos individuales. En este sentido cupo a los helenos la suerte de herederos felices. Cuando en el cielo cristalino de la Mesopotamia el caldeo observaba la órbita de los astros, cuando el egipcio medía las tierras de cultivo, desvastadas y fecundadas a la vez por las aguas del Nilo, para determinar el monto de la contribución correspondiente a las mismas, cuando el primero averiguaba de los eclipses de los grandes astros la ley empírica de su repetición, y el otro, al objeto de medir las tierras, creaba un arte de trazado que encerraba en sí los principios de la geometría [37], entonces se hallaba el uno como el otro, sin saberlo, al servicio de la ciencia griega. Por otra parte, hay que recordar aquí una gracia, tal vez la máxima, que el destino concedió al pueblo heleno. Los primeros pasos en el terreno de la investigación científica, hasta donde llegan los conocimientos históricos, se han dado siempre allí donde una clase organizada de sacerdotes o sabios ha unido al ocio necesario la igualmente indispensable continuidad de la tradición. Pero precisamente allí, los primeros pasos han sido muy a menudo también los últimos, porque las doctrinas científicas así obtenidas, al entremezclarse con preceptos religiosos, se convierten con demasiada facilidad en dogmas rígidos y sin vida. Las

---

[37] 1) Comienzos de la geometría: Conocemos ahora mejor la geometría egipcia gracias al papiro Rhind, publicado por A. EISENLOHR, Leipzig, 1877, bajo el título de *Ein mathematisches Handbuch der alten Aegyp-ter*. Cf. BRETSCHNEIDER, *Die Geometrie und die Geometer vor Euklides,* p. 16-20. — Cf. HERODOTO, II, 109; ARIST., *Metaf.*, I, 1; PLATÓN, *Fedro,* 274 [c]. HERODOTO, *loc. cit.*, confirma también que los griegos tomaron de los babilonios los instrumentos elementales de observación astronómica. Respecto de las predicciones de eclipses hechas por los babilonios, cf. por ejemplo LENORMANT, *La divination chez les Chaldéens,* I, 46 o J. MÉNANT, *La biblio-théque de Ninive,* p. 93ss.

andaderas a las que no puede renunciar el niño, 74 se transforman para el hombre en traba pesada que entorpece sus movimientos. El hecho de que los predecesores culturales del pueblo griego tuviesen un clero organizado, en tanto que él mismo careciera siempre de tal clase, constituyó, por lo tanto, una contingencia en extremo favorable a su libre progreso espiritual. De esta manera, el futuro portador del progreso científico de la humanidad se hallaba a la vez en posesión de las ventajas y libre de las desventajas que tenía como corolario la existencia de una clase de sacerdotes doctos. Apoyándose en el trabajo preliminar de egipcios y babilonios, podía el genio griego encumbrarse libre de todo impedimento y atreverse a emprender un vuelo que debía llevarlo a las más altas nietas. La relación que existía entre el fundador de la verdadera ciencia generalizadora y sus dos predecesores culturales que le proveían de la materia prima necesaria para tal obra, puede recordarnos un verso de Goethe: "Profeta a la izquierda, profeta a la derecha, en medio de ambos el hijo del mundo".

El aumento de conocimientos y el dominio creciente de la naturaleza que cupo a los griegos en estos siglos, dió origen a una doble serie de efectos. En el terreno religioso, el concepto de universo como teatro de innumerables actos determinados por una voluntad caprichosa y que se desbaratan recíprocamente, se vió más y más socavado; la subordinación de muchos dioses individuales a la voluntad soberana de un supremo dirigente del destino, llegó a ser en esta esfera la expresión del progreso alcanzado en la comprensión de las leyes que rigen el curso de la naturaleza. El politeísmo se inclinaba más y más hacia el monoteísmo, una transformación cuyas fases particulares nos han de ocupar más adelante. El conocimiento más exacto y la observación más ahondada de los procesos naturales estimuló al mismo tiempo las especulaciones sobre la constitución de los factores materiales; el mundo de los dioses, de las almas y de los demonios ya no fue el único en atraer la atención de quien trataba de explicar la naturaleza. La cosmografía empezó por separarse de la teogonia.

El problema de la substancia ocupó el primer 75 plano de la meditación. ¿Existen tantas substancias fundamentalmente distintas en su esencia como las diferencias de las cosas perceptibles por nuestros sentidos quieren hacernos creer? ¿O es posible reducir esta multitud infinita a un número menor, acaso a una cifra muy pequeña, si no a una sola unidad? La planta que extrae su nutrimento de la tierra, del aire y del agua y que a su vez sirve de alimento al animal, mientras que los excrementos de los animales por

su parte contribuyen a la nueva nutrición de la planta, la que finalmente, lo mismo que el cuerpo animal, se desintegra en aquellas substancias mencionadas en primer término, ¿tendrán que ser realmente heterogéneos en su esencia estos entes, en su movimiento circulatorio permanente, y no se tratará más bien de meras transformaciones de substancias originariamente similares o tal vez de una sola substancia? ¿Se ha formado el mundo de dicha substancia y no únicamente del vacío, del caos, de la nada, y vuelve nuevamente a ella? ¿Puede divisarse y determinarse una norma de validez general para la sucesión de estas transformaciones? Tales eran las preguntas que empezaban a ocupar a los espíritus más penetrantes, que se hallaban familiarizados con los principios de una ciencia real. Gérmenes de tales especulaciones no faltan ciertamente ni en los poemas homéricos. Recuérdense aquellos pasajes en que se designa el agua y la tierra como los componentes en que ***se*** desintegra el cuerpo humano, y aun más aquellos otros en que se llama al Océano fuente principal de todas las cosas, o los que asocian a éste último a la diosa del agua Tetis en la pareja paterna de la cual nacieron todos los dioses [38]. Aquí confluyen las últimas repercusiones del fetichismo más primordial con los atisbos primeros de la ciencia positiva de la naturaleza. No sólo se despojó ahora a estas representaciones de toda envoltura mítica, sino que se las perfeccionó cada vez más con lógica inexorable, hasta llegar a sus consecuencias últimas. Asoman aquí dos ideas principales de la moderna química sintomáticas ya de por sí, pero dos veces más significativas en su unión: la existencia de substancias elementales y la indestructibilidad de la materia. A 76 la creencia en esta última condujo un doble sendero de reflexiones. Si la substancia podía salir indemne de tan múltiples transformaciones como las que sufre en el ciclo de la vida orgánica, ¡con cuánta facilidad habrá nacido entonces en la mente la idea de que aquélla era del todo indestructible y que su perpetua destrucción era tan sólo aparente! Por otra parte, la observación agudizada también de aquellos procesos que se asemejaban más a una destrucción real, como la evaporación del agua calentada, o la combustión de cuerpos sólidos, comprobó la existencia de residuos en forma de vapor de agua, humo o cenizas, lo que suscitó la presunción de que tampoco en estos casos se producía una verdadera destrucción, una transformación de la substancia a la nada. Si nos topamos aquí con una anticipación genial de doctrinas modernas, cuya plena verdad recién corroboraron, balanza en mano, los grandes químicos del siglo

---

[38] 1) *Ilíada,* VII, 99: ἀλλʼ ὑμεῖς μὲν πάντες υ3δωρ καῖ γαῖα *γένοισθε* [mas vosotros todos nacisteis de agua y tierra], e *Ilíada,* XIV, 211 y 246. Cf. también *Génesis,* I, 3, 19.

pasado, ante todo Lavoisier, en otro punto la especulación de los "fisiólogos" jónicos rebasó los resultados de la ciencia moderna. El vuelo atrevido de sus pensamientos no se de-tuvo en la hipótesis de una multiplicidad de indestructibles substancias elementales; plegó sus alas sólo cuando concibió la idea de que toda la multitudinaria diversidad de la substancia se origina de una sola substancia básica o elemental. Allí —puede aseverarse con fundada razón— la inexperiencia fue la madre de la sabiduría. Una vez despertado, el afán hacia la simplificación se precipitó como la piedra que ha empezado a rodar y sigue rodando sin descanso hasta chocar con un obstáculo. Pasó de la abundancia infinita a la pluralidad limitada y de ésta a la unicidad, sin ver entorpecido su camino por hechos molestos que pudiesen levantar barreras en su marcha o darle perentoriamente la voz de alto. Y de este modo la in-genuidad impetuosa de aquella era temprana había llegado a una comprensión, que ahora, después de vencer innumerables dificultades, comienza a asomarse nuevamente ante la ciencia, madura y purificada. Porque los más avanzados investigadores modernos de la naturaleza vuelven a sustentar la opinión de que aquellos setenta y más elementos, conocidos realmente por la química de hoy día, no representan el 77 resultado definitivo del arte analítico, sino solamente estaciones temporarias en el camino del progresivo análisis del mundo material [39].

---

[39] 1) JUSTUS LIEBIG escribía a Friedrich Wöhler el 15 de abril de 1857: "Por necio que sea sólo el hablar de ello, nunca debe perderse de vista que los metales son considerados simples no porque sabemos que lo son, sino porque no sabemos que no lo sean". *(Briefwechsel,* II, 43). Algo muy parecido dice HERBERT SPENCER en un ensayo publicado por primera vez en 1865 (ahora *Essays,* III, 234): "Aquello que los químicos, por conveniencia, llaman substancias elementales, son meramente substancias que hasta ahora no han logrado descomponer; pero... no se atreven a decir que sean absolutamente imposibles de descomponer". Cf. L. BARTH en el *Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,* Wien, 1880, p. 224: "En efecto, apenas habrá un químico que considere aún como irrefutablemente y absolutamente asegurada la existencia de los 70, aproximadamente, elementos conocidos como tales; todos los especialistas han de haber llegado al resultado de que una reducción a magnitudes más simples es probable y hasta necesaria". LOTHAR MEYER en *Die modernen Theorien der Chemie,* 4a ed., p. 133: "Es perfectamente Concebible que los átomos de todos los elementos o de muchos de ellos se compongan esencialmente de partículas elementales aun más pequeñas de una sola protomateria, quizás del hidrógeno". En el mismo lugar se esboza la historia de esta hipótesis, formulada por Proust en 1815. Nos complace encontrar un complemento a nuestra obra —que insiste con preferencia sobre el aspecto objetivo o científico del tema— en el libro de KARL JOEL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* 1903, (2a ed., 1906) donde en paralelos interesantes y aforismos ingeniosos se desarrolla este pensamiento: "De la mística proviene la doctrina de la unidad de la naturaleza, doctrina que no puede ser obtenida por ninguna inducción".

II

Como antepasado el más remoto de toda esta tendencia se cita a Tales de Mileto [40]. Este hombre extraordinario era el producto de un cruzamiento de razas: por sus venas corría sangre griega, caria y fenicia. Por consiguiente, era suya la plena universalidad del carácter jónico y su retrato brilla con los colores más distintos, impresos por la tradición. Tan pronto se le tiene por el tipo del sabio ajeno al mundo, completamente enfrascado en sus investigaciones, que cae en un pozo mientras contempla las estrellas del cielo; como se le hace aparecer explotando sus conocimientos con fines de lucro personal; en otra oportunidad figura dando a sus compatriotas, los jónicos del Asia Menor, un consejo de asombrosa sabiduría política y gran previsión, que tiende nada menos que a la formación de una institución completamente desconocida a los griegos de aquella época: un estado federal propiamente dicho. Fue, sin duda, comerciante, estadista, ingeniero, matemático y astrónomo a la vez. Había adquirido su vasta ilustración en extensos viajes que le condujeron a Egipto, donde se dedicó también a meditaciones sobre el problema de las crecientes del Nilo. El torpe arte del dibujo de los egipcios, sólo orientado hacia la solución de problemas aislados, se elevó por su mano a la categoría de una verdadera geometría deductiva funda-mentada en teoremas generales. Aun hoy llevan su nombre algunos de los más elementales de esta ciencia. No parece inverosímil la tradición de que dió a sus maestros egipcios el método que los mismos buscaran en vano, de medir

---

[40] 2) TALES. Fuentes principales: DIÓGENES LAERCIO, I, cap. 1, y *Do-xographi graeci, passim.* "Fenicio por su origen" (τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος φοίνικος) se lo llama en HERODOTO, I, 170. Las objeciones planteadas recientemente contra esta afirmación y que por última vez han sido reunidas por E. MEYER *(Philolog.* N. F., II, 268ss.), significan en definitiva que existe la posibilidad de un error por parte de Herodoto. Pero como no conocemos en absoluto la fuente de su afirmación y como además es desde luego sumamente improbable que los griegos se hayan complacido en convertir en extranjeros a sus grandes hombres, nos parece que de esta posibilidad a la certidumbre hay una distancia muy grande. La madre lleva un nombre griego, Cleobulina; el nombre del padre, Examyés, es cario (cf. DIELS en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* II, 169).

Pasajes principales relacionados con lo que sigue: PLATÓN, *Teeteto,* 174[a]; HERODOTO, I, 170 (muy dudoso el relato en HERODOTO, I, 75). Tales en Egipto: de acuerdo con la importantísima *Historia de la Geometría* de EUDEMO, camarada de escuela de Teofrasto; cf. *Eudemi Rhodii quae supersunt colleg.,* L. SPENGEL, p. 113ss. Su tentativa de explicar la crecida del Nilo, en DIÓGENES LAERCIO, I, 37; DIODORO, I, 38, y otros. Sobre Tales como geómetra cf. ALLMAN, *Greek Geometry from Thales to Euclid,* p. 7ss.

la altura de aquellas prodigiosas obras de su patria que se encumbran hasta el cielo, las pirámides. Les indicó que a la hora del día en que la sombra de un hombre o de otro objeto fácilmente mensurable iguala su altura real, tampoco puede ser la sombra de las pirámides ni más larga, ni más corta que su altura
78 real. La ciencia babilónica (con cuyos elementos puede haberse familiarizado en Sardes [41], le proporcionó la ley de] retorno periódico de los eclipses, con lo que pudo pronosticar el eclipse solar total del 28 de mayo de 585 para gran sorpresa de sus compatriotas. Se hace esta suposición porque es imposible que nuestro sabio, cuya representación de la forma de la tierra era aún tan ingenua como la de un niño —la creía un disco chato que descansa sobre el agua— pueda haber logrado semejante entendimiento por vía teórica [42]. También sus pronósticos del tiempo que utilizó con fines comerciales y que le permitían prever una cosecha extraordinariamente abundante de olivas y explotar este dato en su propio provecho mediante el arrendamiento de numerosos trapiches de aceite, provienen probablemente de la misma fuente [43]. Los conocimientos astronómicos que adquirió beneficiaron a la navegación de su patria, cuyos ciudadanos, por aquellos tiempos, se dedicaron a la navegación marítima y al comercio en mayor escala que todos los demás griegos. Les señaló la constelación de la Osa Menor como la que indica más exactamente el norte verdadero. La cuestión de si escribió libros, no ha sido dilucidada; no es probable que se haya valido de este medio para hacer conocer su doctrina de la protosubstancia. Pues aunque Aristóteles la conoce, ignora su argumentación y habla de ella en tono de conjeturas inseguras [44]. Por ser húmedos los nutrimentos de plantas y

---

[41] 1) Lidia se hallaba dentro de la órbita de la cultura asirio-babilónica. Lo demuestran el árbol genealógico de su dinastía, que se remontaba al dios Bel, muchos rasgos de historia legendaria y sobre todo la relación de protectorado en que se hallaban los reyes Giges y Ar-dis, comprobada por inscripciones cuneiformes. No hay duda de que los jonios, tan ávidos de instruirse, al visitar la magnífica capital de Sardes, en la inmediata vecindad de su país, llegaron a conocer aquí los elementos de la ciencia babilónica (cf. HERODOTO, I, 29). Cf. GEORGES RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, París, 1893. El eclipse de sol predicho por Tales es el número 1489 del *Canon der Finsternisse* de TH. VON OPPOLZER *(Denksehrift der naturw. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften*, Vol. 52). Sobre Tales como astrónomo, cf. SARTORIUS, *Die Entwicklung der Astronomie bei den Grie-chen* (Halle, 1883).

[42] 2) Forma de la tierra: cf. ARISTÓTELES, *De coelo*, II, 13 y *Doxogr. gr.*, 380, 21.

[43] 3) Previsiones meteorológicas parecidas a la mencionada en ARISTÓTELES, *Polit.*, I, 11, son frecuentes *"dans le grand traite astrologique"*, según LENORMANT, *loc. cit.* Los escritos atribuidos a Tales ya fueron declarados apócrifos en la antigüedad, según DIÓGENES LAERCIO, I, 23.

[44] 4) ARISTÓT. *Metaf.*, I, 3, sobre la doctrina de la protosustancia de Tales. En *De anima*, I, 2,

animales y nacer, por lo tanto, al calor de la vida de lo húmedo, y como además las simientes de plantas y animales poseen iguales condiciones, por eso —opina Aristóteles—"Tales había proclamado que el agua, principio de todo lo húmedo, era la substancia primera [45].Si verdaderamente se inspiró en estas reflexiones o si dependía a este respecto, y hasta dónde, de especulaciones más antiguas, originarias también de su patria o foráneas, es problema, al menos hasta el momento, tan incierto como su posición frente a las cosas divinas.

La doctrina de la protosubstancia admitía y exigía un desarrollo en tres direcciones. El lugar que Tales asignó al agua en la escala de las substancias no podía quedar indisputado. No podían tardar en presentarse los defensores de las 79 restantes substancias difundidas, reales o supuestas, los partidarios ante todo de la más volátil y más poderosa entre ellas (el aire y el fuego), que impugnaron la primacía adjudicada a la substancia fluida. Además, a la perspicacia profundizadora de una mente genial debía imponerse la idea de que la forma más primordial de la substancia debía ser buscada más bien detrás y más allá de sus especies actualmente perceptibles que dentro de su propia órbita. Finalmente, la misma teoría de la protosubstancia encerraba un

---

basándose en datos tradicionales (ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι [según se le atribuye]), Aristóteles le hace afirmar que el imán tiene un alma. Si el dato fuese verídico, nos hallaríamos frente a un resto de concepción netamente fetichista; la opinión atribuida a Tales, también por ARISTÓTELES, *loc. cit.*, I, 5, de que "todo está lleno de dioses", es atribuida por otros (en DIÓGENES LAERCIO, VIII, 32) a Pitágoras ("El aire estaría lleno de almas, y éstas son llamadas héroes o demonios"). Nuevamente nos hallamos frente a un ejemplo de la más primitiva religión natural que hoy todavía se encuentra entre los fineses, los khond de la India y los indios algonquinos de América del Norte; cf. TYLOR, *Prim. cult.*, II, 169, 170s., 172, 187s. ¿Tenemos derecho a suponer que Tales haya sido influido en este caso por concepciones religiosas de los babilonios y accadios, que admitían innumerables espíritus, y cuyo parentesco con las concepciones finesas intentó establecer Lenor-mant en *La magie chez les Chaldéens* (véase índice: palabra *Esprits)?*

[45] 5) La concepción del mundo de Tales, la tierra flotante sobre agua como un disco de madera y el universo concebido, según cabe suponer, como lleno de la protosubstancia, y por ende como masa líquida, coincide hasta cierto punto, según señala TANNERY, *Pour l'histoire de la science Hellene*, p. 70ss., con el concepto egipcio de la protoagua *Nun* y su división en dos masas separadas. Esta suposición de un océano superior y otro inferior se halla también entre los antiguos babilonios; cf. FEITZ HOMMEL, *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur*, Munich, 1892, p. 8. Asimismo puede recordarse el libro del *Génesis, I, **1***. La concordancia entre la doctrina fundamental de Tales y la de la secta semi-judía de los sampseanos permanece aún por completo en la oscuridad; cf. HILGENFELD, *Judentitm und Judenchristentum*, p. 98, según *Epiphan. haeres.*, 19, 1; cf. también PLUTARCO sobre los sirios, *Quaest. conviv.*, VIII, 8, 4 *(Mor.*, 891, 7s. DÜBNER). La tendencia aparecida últimamente, de considerar a Tales como mero transmisor de ciencia extranjera, se halla en pugna con la forma en que nuestro mejor testigo, EUDEMO, *loc. cit.*, habla de sus trabajos geométricos y de la relación de éstos con la matemática egipcia.

germen de escepticismo que tarde o temprano debía llegar a su pleno desarrollo. Pues si para Tales la doctrina quizá sólo afirmaba que todas las cosas nacen del agua prístina y vuelven a ella, era inevitable que poco a poco adquiriese otra significación: la de que únicamente la forma primitiva de la substancia era la verdadera y real, reduciéndose todas las demás a meras fantasmagorías sensoriales. Y tan pronto como se llegó a presumir una vez que, por ejemplo, el hierro o la madera no eran tales en realidad, sino agua o aire, ¿cómo podía esperarse que se detuviera allí la duda así suscitada de la validez del testimonio de los sentidos?

III

El segundo rumbo abierto a estas ideas ha sido tomado por Anaximandro (nac. en 610) [46]. El hijo de Praxia-des, oriundo de Mileto como Tales, del cual fue probablemente amigo y discípulo, puede ser considerado como el verdadero fundador de las ciencias naturales griegas y por ende de las occidentajes. Fue el primero que se atrevió a acercarse de manera científica a los inmensos problemas de la formación del cosmos, de la tierra de sus habitentes. Magno era su sentido de apreciar la identidad y su capacidad de reconocer analogías profundamente ocultas y poderoso su anhelo de inducir de lo manifiesto lo que se halla velado a la percepción. Por más que sean ingenuas algunas de sus tentativas realizadas a ciegas y a tientas, su persona es digna de nuestro profundo respeto como precursor y explorador de nuevos horizontes que fue, cuyas reflexiones por desgracia sólo podemos inferir a menudo de relatos precarios y fragmentarios y en 80 parte también contradictorios. Su escrito ***De la naturaleza*** —la primera exposición de doctrinas científicas redactada ya en prosa que poseyera la literatura griega y, ¡ay!, perdiera también demasiado temprano—, fue el fruto maduro de una vida llena de profundas meditaciones y en parte dedicada a los asuntos públicos. Sólo poco antes de su muerte, a la edad de 63 años (547) se dedicó a publicar aquella obra, de la que sólo han llegado a nuestras manos unas pocas líneas, pero sin una sola frase completa. Muy variados y sumamente meritorios fueron los trabajos preliminares que aquella última obra coronara.

---

[46] 1) ANAXIMANDRO. Fuentes principales: DIÓGENES LAERCIO, II, cap. I (datos escasos) y *Doxogr. Gr.* Sólo una breve frase nos ha sido conservada por SIMPLICIO, en ARISTOT·., *Física*, 24, 13 DIELS. (Este diligente comentador de obras aristotélicas, que pertenece al siglo VI d. de J.C., es el que más fragmentos nos ha conservado de la literatura pre-socrática). Además, algunas palabras citadas por ARISTÓTELES, *Fís.*, III, 4.

Fue el primero en dar a los griegos un cuadro geográfico y una esfera celeste. En la confección de la primera, Anaximandro, cuyo nombre no cuenta entre los viajeros exploradores, resumió todas aquellas noticias que llegaban a su patria jónica —punto de partida de numerosos viajes por tierra y mar que llegaron hasta los confines del mundo conocido de su época—, en mayor abundancia que a cualquier otro sitio de Grecia. También en el antiguo Egipto se confeccionaron mapas, pero los mismos se limitaban a la reproducción gráfica de distritos aislados [47]. La idea más amplia de un mapamundi había permanecido ajena a los habitantes del valle del Nilo, que ni emprendían largos viajes por mar ni tenían colonias lejanas, por lo que carecían lógicamente de medios para realizarlos. Como nota característica del cuadro geográfico de Anaximandro se nos refiere la suposición de una cuenca marítima, rodeada totalmente de tierra firme, ceñida a su vez por un mar exterior. De los artificios creados por la investigación matemática, geográfica y astronómica, el padre de la geografía científica ha conocido sin duda el ***Gnomon*** (indicador) inventado por los babilonios, una barrita que descansa sobre una base horizontal; la longitud y la dirección de su sombra que varían según la hora del día y época del año, bastan para la determinación del mediodía real para cualquier lugar, como asimismo para fijar los cuatro puntos cardinales y los dos solsticios. Nuestro milesio ha sido, casi con seguridad, quien ha instalado uno de estos ***Gnomos*** en Esparta, según lo quiere una tradición que, sin embargo, menciona también junto a su 81
nombre el de su sucesor Anaxímenes [48]. No es autor de nuevos teoremas matemáticos conocidos por la historia de la ciencia; en cambio se le atribuye un compendio de teoremas geométricos. De todas maneras no le faltaba adiestramiento matemático, como lo demuestran sus datos referentes al tamaño de los astros que no han sido aún claramente interpretados [49]. Como astrónomo, Anaximandro fue el primero en apartarse casi por completo de las concepciones infantiles de la época primitiva. Todavía no concibe a la

---

[47] 1) Mapas egipcios. Se han conservado dos; uno representa un distrito minero, otro una zona imposible de determinar. (ERMAN, *Aegyp-ten und ägyptisches Leben,* p. 619).

[48] 1) HERODOTO, II, 109, atestigua, como ya hemos dicho, que el gnomon se tomó de los babilonios; DIÓG. L., *loc. cit.,* conoce la instalación de uno de estos instrumentos en Esparta por Anaximandro, mientras PLINIO, *Hist. nat.,* II, 187 cita a Anaxímenes. Para lo que sigue, cf. BRETSCHNEIDER, *op. cit.,* 62.

[49] 2) Indicaciones sobre el tamaño de los cuerpos celestes: cf. *Doxogr.,* 68, también DIELS en el *Archiv f. Gesch. der Philos.,* X, 228ss. Sobre la forma de la tierra, cf. HIPÓLITO, I, 6; *Doxogr.,* 559, 22; sobre su estado flotante ARISTOT., De coelo, II, 13.

tierra como una esfera, pero ya no la considera un disco chato que descanse sobre una base ***y*** esté cubierto por la bóveda celeste como por una campana. Para él, el sol ya no se hunde noche a noche en el océano que rodea a la tierra para arribar por este camino del Oeste al Este. Si el hecho de que el sol y los demás astros aparecen en el cielo por el Este después de ponerse por el Oeste, tenía que ser explica- do por la existencia de un movimiento continuo y regular, no cabía otra posibilidad que hacerlos proseguir por debajo de la tierra el movimiento circular que ejecutan sobre el horizon- te a nuestra vista. Esta hipótesis se vió reforzada por la observación de que las constelaciones estelares vecinas al polo jamás desaparecen, sino que ejecutan un movimiento circular. Por lo tanto el hemisferio celeste que vemos, debía constituir en realidad la mitad de una esfera completa. A la bóveda celeste que se tiende sobre nuestras cabezas, se le opuso otra bajo nuestros pies. Se le quitó su base a la tierra que alcanzaba, se creía, profundidades infinitas y sobre la cual debía descansar; ahora se la suponía suspendida en el espacio sin soporte alguno. En lugar de un disco chato se la representó como un trozo de columna o como un cilindro que sólo podía tener un equilibrio estable, si el diámetro de su base era considerablemente mayor que su altura. La proporción de tres a uno, era una relación oportuna para fundamentar la hipótesis que se recomendó al pensador antiguo probablemente por su simplicidad. Mas el razonamiento elaborado para dar asidero a la visión de la tierra suspendida, con forma de tambor, resulta bastante extraño: la distancia idéntica de todos los puntos del cuerpo terrestre a todas las partes de la esfera celeste sería 82 la causa de su inercia y fijeza. Esto significa por una parte, que para él la gravedad no podía ser homologada con una tracción hacia abajo. Por otra parte, la forma de la conclusión hace de nuestro milesio el primer precursor de aquellos meta-físicos que preferían fundar la ley de inercia en razones aprio-rísticas más bien que en la experiencia. "Un cuerpo en reposo", se dice, "no puede entrar en movimiento sin que actúe sobre el mismo alguna causa externa; pues si el cuerpo lo hiciera, tendría que moverse hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, etc. [50]". Pero como no existe ninguna razón para que efectúe uno de estos movimientos y no los otros, no puede moverse en absoluto. Por eso ya Aristóteles, que tilda de ingeniosa y a la vez errónea a aquella argumentación del viejo pensador, ha comparado la tierra en reposo de Anaxi-mandro con un hambriento, quien debe perecer por no tener ningún motivo para preferir, entre varios grupos de manjares colocados a la misma distancia, los que están a la derecha a los

---

[50] 1) La cita en J. STUART MILL, *Lógica*, Libro V, cap. 3, párrafo 5 (*Obras,* IV, 138).

que se hallan a la izquierda, los ubicados delante suyo a los que se encuentran a sus espaldas. Mas ahora es necesario encarar el ensayo de cosmogonía emprendido por Anaxi-mandro.

Ya al hablar de la teogonia de Hesíodo hemos trabado conocimiento con la teoría antiquísima de un primitivo estado caótico del universo. Allí se señaló que la representación de un Caos se originó mediante la expansión infinita del vacío entreabierto entre cielo y tierra. Al mismo tiempo tuvimos que llamar la atención sobre el hecho de que aquellos pensadores primitivos no tenían en cuenta sino una de las tres dimensiones del espacio, la altura o profundidad, sin considerar para nada la longitud o la latitud. El desarrollo consecuente de esta idea debía conducir a reemplazar la gran hendidura entreabierta por el espacio que se extiende ilimitado en todas direcciones ; y este último, totalmente ocupado por substancia, es el que en realidad coloca Anaximandro en el principio de todo origen. Pero, ¿cuál era esta protosubstancia ilimitadamente extensa ? Ninguna —podemos contestar— de las substancias que conocemos [51]. Pues éstas, que incesantemente se confunden "una 83 con otra, para volver a nacer nuevamente una de otra, le parecían en cierto modo factores equivalentes y de iguales derechos, por lo menos en el sentido de que ninguna de ellas podía reclamar la primacía de cabeza mayor o de procreadora de todas las demás. La proto-agua de Tales, en primer lugar, demostró ser completamente inadecuada para desempeñar tal papel. Pues su existencia ya requiere la del calor, la de la substancia calor o del fuego, de acuerdo ¿la manera de pensar de aquella época. Pues lo sólido se convierte en fluido por derretimiento, es decir calentándolo, o sea añadiendo la substancia fuego. También lo aéreo, por ejemplo el vapor de agua, es producido por la acción del fuego sobre lo fluido. Por consiguiente, a la cabeza de todas las estructuras individuales sólo podían hallarse aparentemente lo sólido y lo ígneo. Pero el contraste reinante entre ambos hizo que se les considerara como una pareja cuyos componentes, complementándose mutuamente, debían adquirir su existencia en forma simultánea. Así, en efecto, designándolas con los nombres de "lo frío" y "lo caliente", Anaximandro las hace derivar por una "segregación" de la protomateria que en un principio reunía todas las particularidades de la substancia. Pero no sabemos cómo se representaba nuestro autor el origen de la infinidad de substancias individuales. Se puede suponer, sin embargo, que una

[51] 2) Anaximandro llamaba su protosubstancia "Lo infinito" (τὸ α2πειρον) y le negaba toda diferenciación subtancial, por lo cual Teofrasto la llamó substancia indefinida (ἀόριστος φύσις) ; cf. *Doxogr.*, 476, 18 y 479, 13.

"segregación" progresiva de las formas básicas de la materia debía dar continuidad al proceso mencionado[52]. Pero sea como fuere: en todo caso las substancias, girando en forma de remolino se iban depositando unas junto a otras o se encimaban, conforme a la relación de su peso y densidad. El núcleo interno lo formaba la tierra; su superficie estaba cubierta de agua, envuelta a su vez por una capa de aire y ésta, por su parte, circundada, como "el árbol por la corteza", por un círculo de fuego [53]. Allí se impuso a la mente sistemática del milesio un doble problema. Aún hoy día constituye la tierra el núcleo del edificio y el aire su envoltura exterior. Pero el agua ya no forma una cobertura pareja sobre la tierra y el fuego ya no es visible sino en algunos, aunque numerosos, puntos del cielo. ¿De dónde proviene —se preguntó a sí mismo— esta perturbación de la distribución primitiva de 84
las substancias supuestamente uniforme? Su contestación es la que sigue: el mar existente en la actualidad es sólo el resto de la cobertura de agua original. La evaporación causada por el calor solar redujo la extensión del mar en el curso de los tiempos. Esta hipótesis encontró un apoyo en las observaciones geológicas que permitían comprobar un verdadero retroceso del mar en muchos puntos de la cuenca del mar Mediterráneo [54]. De hechos como la formación de deltas, o el hallazgo de conchas marinas en tierra firme, extrajo Anaximandro conclusiones del más amplio alcance en favor de su teoría. Mas el circuito de fuego tendría que haber reventado hace mucho tiempo en el curso de aquel movimiento de remolino. En su opinión, esta misma fuerza arrastraba consigo masas de aire que de esta manera condensaban y envolvían las masas de fuego [55]. Las envolturas de aire así formadas que contenían el fuego, las imaginaba en forma de ruedas. Poseían aberturas, similares a la boca de un fuelle, de las cuales salía fuego continuamente. ¿Cómo llegó a esta representación? La respuesta acaso será la siguiente: el sol, la luna y las estrellas giran en torno a la tierra; pero no respondía a ninguna analogía la existencia de masas de fuego que circulan en forma regular dentro del espacio del universo; en cambio era cosa común la observación de ruedas en revolución. De este modo, objetos concretos substituyeron las órbitas

---

[52] 1) Secreciones de la protosubstancia: de acuerdo con Teofrasto (*Doxogr.,* 133/4).

[53] 2) Como "el árbol por la corteza": el falso Plutarco en EUSEBIO, *Praep. evang.,* I, 8 (*Doxogr.,* 579, 15). Los datos reales utilizados en la parte siguiente, en *Doxogr.,* 133/4, 342, 345, 381, 494/5.

[54] 1) Retroceso del mar: cf. FILÓN, *De aeternitate mundi,* c. 23/4 (según Teofrasto).

[55] 2) Cf. TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe,* p. 14-16, y *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe,* II, p. 276ss.; además *Doxogr.,* 25.

abstractas y el problema en cuestión se simplificó notablemente. Mientras subsistiesen las ruedas y perdurase el impulso inicial, quedaba asegurada la revolución de los astros. Los eclipses de los grandes luminares, finalmente, los interpretaba como obturaciones ocasionales de los orificios de la rueda solar o lunar.

Asimismo intrigó al espíritu del milesio el enigma de la creación orgánica [56]. Los primeros animales habían nacido del lodo marino, ante todo probablemente, porque el cuerpo animal está compuesto de substancias sólidas y líquidas, por lo que ya en la época homérica, como hemos visto, se consideraba al agua y a la tierra sus elementos integrantes. Pero también habrá favorecido esta suposición la riqueza que el mar posee en vida animal de toda especie, como asimismo el hallazgo 85 de restos de animales marinos antediluvianos. Anaximandro ha dotado, además, a estos animales más primitivos de cortezas espinosas de las que se desprendieron durante la época de su transición del mar a tierra firme, hipótesis a la cual puede haberle inducido la metamorfosis de las larvas de ciertos insectos. Al parecer no cabe duda de que estimó a los descendientes de aquellos animales acuáticos como los antecesores de los animales terrestres, y que, por lo tanto, corresponde reconocerle un atisbo de la teoría moderna de la evolución. Con mayor precisión se ha manifestado en lo que respecta al origen del género humano. Hacer brotar de la tierra a los primeros seres humanos a la manera de los mitológicos, se lo pro-hibía ante todo, según hemos podido comprobarlo, la conside-ración siguiente: la indefensa prole humana que necesita, más que cualquier otro ser, de constante cuidado, no hubiera podido sustentarse, por lo menos de una manera natural. Por eso I trataba de encontrar analogías que pudiesen resolver el enigma. Una de ellas la hallaba en la creencia popular de que los tiburones se tragan a sus crías cuando apenas salen éstas de sus

---

[56] 3) El enigma de la creación orgánica: cf. *Doxogr.*, 135, 430 y 579; además PLUTARCO, *Quaest. conviv.*, VIII, 8, 4, con la excelente corrección hecha por Dohner de γαλεοί [tiburones] en lugar de παλαιοί [antiguos]. Mi colega Eduard Suess me ha llamado amablemente la atención sobre dos puntos: 1° la opinión de Anaximandro que más tarde halló su expresión típica en la frase *omne vivum ex aqua*, es considerada cada vez más por la paleontología como verdad asegurada. (Sin embargo, la teoría del "origen pelágico" de toda vida es combatida minuciosamente por SIMROTH, *Die Entstehung der Landtiere*, Leipzig, 1892. Pero aun este sabio se aproxima a la hipótesis de Anaximandro del "légamo marino" al decir en p. 67: "En la zona litoral se juntan los tres factores favorables para la vida, agua, aire y lo sólido con su profusión de alimento"). 2° Anaximandro puede haber estado influido principalmente por la observación de que las ranas viven al principio en el agua en forma de renacuajos, provistos de branquias, y sólo posteriormente, gracias a la formación de pulmones, se vuelven aptas para vivir sobre la tierra.

huevos; luego las vomitan para volver a acogerlas, repitiéndose este procedimiento por todo el tiempo necesario, hasta que la cría alcanzase la suficiente fortaleza para proseguir una existencia independiente. De una manera similar se habrían originado los primeros antepasados del género humano en las entrañas de los peces, las que no abandonarían sino una vez adquiridas fuerzas para vivir. Si la creencia de los babilonios en la antigua existencia de hombres-peces ha inspirado a nuestro sabio, es cuestión, por lo menos actualmente, imposible de resolver [57].

Como quiera que Anaximandro haya intentado explicar la creación de los mundos individuales y de cada una de las formas de la materia, de los seres y objetos, un hecho estaba establecido para él de un modo inalterable, a saber, que todo lo nacido está destinado a perecer. Conceptuaba "sin origen imperecedera" únicamente a la protosubstancia de la que todo había emanado y a la que todo estaba destinado a retornar. Esta convicción iba acompañada a la vez de una satisfacción, 86 que podemos caracterizar de ética y religiosa. Cualquier existencia singular le parecía injusta y una usurpación por la que los seres que se desalojan y devoran recíprocamente "deben sufrir penitencia y castigo conforme a un orden tempo-ral".La destructibilidad de los objetos individuales, la fragilidad y mortalidad de los seres vivientes y la circulación continua de la materia se unieron en su espíritu para constituir un concepto más vasto de orden natural con vigencia universal, y que él al mismo tiempo tenía por un orden jurídico universal. Todo lo que existe, podía exclamar con Mefistófeles, merece la condena de perecer. Lo único que él considera "divino" es la substancia sin principio y llena de energía; sólo ella "es inmortal y no envejece". Por seres divinos pero pe-récederos por el hecho de haber nacido, algo así como dioses de segundo orden, los tenían a los distintos mundos o cielos que en todo caso alcanzan consecutivamente (o en algunos casos conjuntamente) una duración extensa, pero que siempre es sólo temporal [58]. Por medio de qué procesos retornan estos mundos siempre de nuevo al seno materno de la proto-materia, es

---

[57] 1) Sobre el hombre-pez babilonio Oannés, cf. GEORGE SMITH, *The Chaldean account of Génesis*, p. 39ss.

[58] 1) Dioses de segundo orden: cf. CICERÓN, *De natura deorum*, I, 10, 25 (donde, dicho sea de paso, lo que se afirma sobre Tales está en contradicción absoluta con la descripción que hace ARISTÓTELES del desarrollo de la filosofía en *Metaf., I,* 1-5, y es, por lo tanto, completamente increíble); además *Doxogr.,* 302, 579, y SIMPLIC., *Fís.,* 1121, 5ss. Diels. — El budismo admite también dioses perecederos y mundos perecederos *(Buddhistischer Katechismus,* Braunschweig, 1888, p. 27 y 54).

asunto que nuestro autor no explica. Pero se puede suponer que a semejanza de su advenimiento a la vida por "segregaciones" de la protosubstancia, así también la mezcla y unión de las substancias sería lo que en el curso de largos períodos cósmicos pone fin a toda existencia particular, y paulatinamente conduce otra vez todo a la unidad indivisa del primitivo ser omnipresente; por cierto que al solo efecto de que éste acredite su inagotable fuerza vital mediante creaciones siempre nuevas y evidencie su invencible poderío supremo mediante destrucciones siempre repetidas.

IV

El tercero de los grandes milesios, Anaxímenes [59] , hijo de Eurístrato (muerto entre 528 y 524), vuelve a andar el camino primeramente recorrido por Tales. En lugar del agua, se declara ahora protoprincipio al aire, del que nace todo "lo que era, lo que es y lo que será" y que a tal punto se hace 87 cargo de la herencia del soberano desalojado que ahora es él quien tiene que servir de base a la tierra, imaginada otra vez como disco chato. La preferencia que Anaxímenes concedió al aire no es difícil de explicar. Su mayor movilidad y su mayor expansión eran evidentemente cualidades que parecían asegurarle el predominio sobre el elemento fluido. La primera de ellas es recalcada expresamente por el mismo Anaxímenes en el único fragmento que poseemos de su escrito, redactado "en prosa sencilla y nada amanerado". Y como la substancia, según la doctrina común a todos estos pensadores, también llamados fisiólogos jónicos, incluye en sí misma la causa de su movimiento, ¿qué podía ser más natural entonces que otorgar el rango supremo justamente a aquella que en la vida orgánica se consideraba como la portadora de la fuerza vital y anímica? (recuérdese que ***psique*** significa soplo).

Tanto es así que el mismo soplo vital que se supone da consistencia al cuerpo animal y al de los humanos, fue comparado por nuestro filósofo con el aire que engloba al universo en una unidad [60]. Y en lo que se refiere a la expansión de su substancia, compara a la tierra, al agua y al fuego con unas islas circundadas por el océano del aire "omnipresente", el que además penetra por todos los poros e intersticios de las demás substancias y rodea

---

[59] 2) ANAXÍMENES. Fuentes principales: DIÓG., II, cap. 2; Teofrasto en SIMPLIC., Fís., 24, 26, DIELS; HIPÓLITO, *loc. cit.*, (también *Doxogr.*, 560, 14).

[60] 1) Comparación de la respiración con el aire: *Doxogr.*, 278.

todas sus partículas. Igual que su predecesor, adjudicaba a la protosubstancia extensión infi-nita y movimiento perpetuo; las demás formas de la substancia, sin embargo, las hizo derivar de aquélla por un proceso, no descubierto mediante la imaginación especulativa, sino pro-ducto de observación real. Fue el primero en sustentar —y esto constituye su título de mérito inmortal— una "causa verdadera", una "vera causa" en el sentido de Newton, como razón última de toda transformación material. Ya no se origina "lo caliente" y "lo frío" por un proceso enigmático de "segregación" de la protosubstancia como en Anaximandro, sino que la condensación y rarefacción, o sea las diversas formas de acumulación posibles son las que otorgan a sus distintas estructuras sus rasgos particulares. En el estado de distribución más pareja, en su estado normal, por decirlo así, 88 el aire es invisible; en su distribución más fina se convierte en fuego y en cambio con la condensación progresiva se transforma en líquido y finalmente adquiere el estado sólido. Todas las substancias de por sí pueden ser transformadas —así se desprende del texto de aquel fragmento— en cada uno de estos estados de agregación, haya sido comprobada ya su existencia o no [61]. La magnitud de esta conquista científica se hará patente para quien recuerde que la misma no ha llegado a ser del dominio común, sino aceptada por los más avanzados investigadores y no sin fuertes luchas, hace sólo cien años. Luego agrega: si nuestros sentidos fueran lo suficientemente sensibles —esto se debe leer entre líneas— entonces podríamos ver en todas estas transformaciones las mismas partículas de substancia, unas veces más próximas, otras más apartadas unas de otras. Constituye así la doctrina de Anaxímenes un grado preliminar del atomismo, es decir de aquel concepto del mundo material que, en posesión de la última verdad o no, ha sido de todos modos hasta hoy día un recurso hipotético de feracidad inagotable. Junto a estos méritos inmortales es de poca importancia el hecho de que Anaxímenes se esforzara en apoyar su teoría con ensayos lastimosamente mal interpretados. Así creía ver una afirmación de su teoría básica en la circunstancia de que el soplo de aire que sale de entre los labios

---

[61] 1) Nada más curioso que ver cómo todavía en el siglo XVIII se rechazaba con argumentos metafísicos lo que había reconocido el genio penetrante de Anaxímenes. En 1731, el químico G. E. STAHL escribía en sus *Experimenta, observationes et animadversiones,* párrafo 47, lo siguiente: *"Elástica illa expansio aeri ita per essentiam propria est, ut nunquam ad vere densam aggregationem nec ipse in se nec in ullis mix~ tionibus coivisse sentiri possit".* Cuatro años antes, el fisiólogo botánico STEPHEN HALES, en sus *Vegetable staticks,* había enseñado en coinciden-cia absoluta con Anaxímenes: *"que l'air de l'atmosphére ... entre dans la composition de la plus grande partie des corps; qu'il y existe sous forme solide, dépouillé de son élasticité...; que cet air est, en quelque façon, le lien universel de la nature ... Aussi M. Hales finit-il par com-parer l'air à un véritable Protée",* etc. *(Oeuvres* de LAVOISIER, I, 459/60).

apenas entreabiertos, es frío, y en cambio es caliente el que sale de la cavidad bucal completamente abierta [62].

Concorde con el enorme progreso que ha experimentado la teoría de la substancia por la grandiosa inducción de Anaxímenes, se espera en seguida encontrar también un perfeccionamiento similar de las doctrinas astronómicas. Pero esta esperanza se ve defraudada. Por primera vez nos hallamos ante el espectáculo que tantas y tantas veces presenta a nuestra vista la historia de las ciencias. La investigación inductiva y la deductiva no se oponen en principio, como lo hizo creer sobre todo la exposición de Buckle en tiempos más recientes; sin embargo, los principales representantes de una de estas formas de la investigación carecen a menudo, y de una manera sorprendente, de aptitudes suficientes para la otra. Por otra 89 parte, las conclusiones de gran alcance y las atrevidas construcciones del pensamiento de un Anaximandro ofrecían a su sucesor, más sobrio y mejor afirmado en el terreno de la realidad, muchas flaquezas fáciles de descubrir. Nuestro hombre era lo bastante perspicaz como para no conformarse con una ingenua hipótesis auxiliar, del tipo de la interpretación de los eclipses, como si se tratase de una obturación temporal de las aberturas en la rueda del sol o de la luna; pero tampoco era lo bastante previsor como para reconocer el acierto y perfeccionar la audaz anticipación de la teoría de la atracción que debía explicar el estado de suspensión de la tierra. Así se combinan los defectos y las cualidades de un espíritu examinador, buen crítico pero de poca imaginación constructiva, circunstancia que lo ubica un poco a la zaga de su predecesor. Ya hemos mencionado su retorno a la concepción primitiva de que la tierra era un disco en descanso sobre una base. Por ello interpreta que el sol debía girar de noche en derredor de la tierra, no debajo de la misma, sino sólo lateralmente "como una gorra en la cabeza". Su invisibilidad durante las horas de la noche se explicaba por la presunta existencia de montañas situadas en el norte que lo ocultaban, o por la hipótesis de que de noche se alejaba más de la tierra que de día [63]. Los detalles de su teoría estelar, bastante tosca, no merecen nuestra atención. Como punto brillante de la misma conviene mencionar la afirmación de que los astros luminosos se

---

[62] 2) Cf. PLUTARCO, *De primo frigido,* 7, 3 (1160, 12 DÜBNER).

[63] 1) Cf. HIPÓLITO, loc. cit., y ARISTÓTELES, *Meteor,,* II, 1 (354a 28). Concordancia notable con concepciones egipcias: *"Elle (la bar que solaire) continuait sa course, en dehors du del, dans un plan paralléle à celui de la terre, et courait vers le Nord, cachee aux yeux des vivants par les montagnes qui servaient d'appui au firmament".* (MASPERO, *Bi-bliothéque Égyptologique,* II, 335).

hallan acompañados de cuerpos oscuros similares a la tierra; un aserto que evidentemente tenía que atribuir los eclipses a un ocultamiento de unos cuerpos por otros, es decir, que en principio era correcto. Entre sus tentativas de averiguar las causas de los sucesos meteorológicos y otros fenómenos de la naturaleza (la nieve, el granizo, el rayo, el arco iris, los terremotos y también la fosforescencia marina) hallamos algunas explicaciones que nos asombran. Sobre todo las referentes a la nieve y al granizo revelan su acierto, en Cierto sentido sólo aproximado y en parte completo, y otras, aunque totalmente equivocadas, no dejan de ser muy ingeniosas y trascendentales en materia de principios [64]. El razonamiento en que se funda su explicación de la
90 fosforescencia marina, puede ser completado del modo siguiente: ***si*** el aire en el estado de la más fina distribución se convierte en fuego y por lo tanto arde y brilla, no poseerá estas cualidades de repente y sólo en aquel estado de distribución, sino que las mismas le deben ser inherentes en general y también perceptibles, en condiciones favorables, en otros momentos. Ahora bien, la luminosidad de un cuerpo, de por sí pequeña, se hará visible también si el mismo se destaca contra un fondo particularmente oscuro. Semejante fondo lo ofrece de noche la masa del agua marina y este fondo es el que determina que las láminas de aire que se introducen en los vacíos producidos en las olas por los golpes de remo, se iluminen y resplandezcan. Aquí amanece por primera vez la idea de que las propiedades de los cuerpos no varían por saltos, un concepto que hallaremos más tarde mantenido en su máximo rigor y afirmado por todos los filósofos naturalistas más recientes (como constancia cualitativa de la substancia). Finalmente con-, cuerdan Anaximandro y Anaxímenes en la hipótesis de períodos cósmicos y de deidades en cierto modo secundarias, o sea dioses nacidos de la protosubstancia "divina" y por eso tal vez también perecederos [65].

V

Lejos del abigarrado tumulto del mercado y de los astilleros retumbantes de Mileto, a la sombra de un santuario ha nacido la doctrina de H e r á c l i t o [66].

---

[64] 2) Sobre los ensayos meteorológicos de Anaxímenes, cf. *Doxogr.,* 136/7 según Teofrasto.

[65] 1) Cf. SAN AGUSTÍN, *De civit. Dei,* XIII, 2.

[66] 2) HERÁCLITO. Fuentes principales: DIÓG. LAERCIO, IX, cap. 1 y más de 100 fragmentos, reunidos

Es éste en nuestra revista panorámica el primer sabio del mundo que no calcula, ni mide, ni traza, ni experimenta; una cabeza especulativa cuya amplitud de espíritu debe ser conceptuada como milagrosa y que aun hoy día solaza y nutre nuestro entendimiento. Pero al propio tiempo un mero filósofo en el sentido menos agradable de la palabra, es decir, un hombre que no es maestro en ninguna disciplina de la ciencia y que se erige en juez de todos los maestros. Numerosos fragmentos de su obra profun-, da, llena de alegorías y redactada en un lenguaje no del todo exento de amaneramientos, y pocas pero significativas 91 noticias de su vida, nos permiten familiarizarnos con la figura imponente del "oscuro" mejor que con la de cualquiera de sus antecesores y contemporáneos dedicados a la filosofía. Bien pronto por cierto tejió la leyenda su trama en torno de la cabeza del filósofo "lloroso". Las fechas de su nacimiento y de su muerte nos son desconocidas. Su apogeo ha sido fijado alrededor de la 69a olimpíada (504-501) basándose para ello probablemente en un acontecimiento determinado en el cual había participado. Pues este descendiente de los reyes municipales de Efeso, que pudo haber reclamado para sí el cargo de rey sacerdotal, pero al que renunció en favor de su hermano, intervino sin duda en forma activa y repetidas veces en los destinos de su patria, como por ejemplo cuando indujo al príncipe municipal Melancomas a abdicar de su gobierno [67]. Mas la redacción de su obra difícilmente puede haber tenido lugar antes de 478, deducción que se basa en las condiciones políticas que la misma refleja.

La soledad y la belleza natural fueron las musas de Heráclito. Orgulloso, lleno de invencible confianza en sí mismo, no se ha sentado a los pies de ningún maestro. Pero cuando el joven, entregándose a la meditación recorría

---

ahora con todo el correspondiente material bibliográfico en *Heracliti Ephesii reliquiae recens,* de I. BYWATEK (Ox-ford,1887). Tenemos una fuente secundaria en las pretendidas cartas he-racliteanas que provienen de diversas épocas y de diferentes autores, y que han sido impresas ahora también en la obra de Bywater. Más reciente es la obra de H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos,* en griego y en alemán, Berlín 1901, segunda ed. 1909 (cf. nuestras notas en *Deutsche Literatur Zeitung,* 1902, N° 15, y 1910, N° 1). Los fragmentos en *Vorso-kratiker* con igual numeración.

[67] 1) Como el comienzo de su "florecimiento" coincide con la época de la revuelta de Jonia, puede suponerse que fue su actitud frente a este acontecimiento (quizás como adversario de Hecateo, tan criticado por él) lo que determinó esta indicación. Heráclito, que según la leyenda sostuvo correspondencia con el rey Darío (cf. *Cartas,* 1-3), puede haber reconocido claramente la inutilidad de esta tentativa de insubordinación y, además, haber creído que el régimen aristocrático, que gozaba de sus preferencias, se hallaba mejor garantizado con el protectorado persa. En realidad, la liberación nacional que tuvo lugar en 479, condujo a la democracia, cuya existencia presuponen los fragmentos de su obra.

las alturas que rodean a su ciudad natal, alturas de una belleza admirable y cubiertas de una vegetación de casi tropical exuberancias[68], entonces más de un presentimiento de la vida cósmica y de sus leyes penetraba su alma ansiosa de saber. Los grandes poetas de su pueblo habían nutrido su imaginación infantil, dotándola de espléndidas visiones, pero no bastaban sus creaciones pa- ra brindar a su mente madura una satisfacción duradera. Pues ; ya se habían suscitado dudas —Jenófanes fue el primero— respecto de la realidad de las creaciones míticas, y ya se había inculcado en las almas sensibles un ideal más elevado, del que distaban mucho los dioses homéricos, presos de vicios y pasiones humanas. Heráclito no desea ver cubierto de altos honores al poeta que en unión de Hesíodo (por citar palabras del historiador Herodoto) ha creado la mitología de los griegos; bien al contrario, preferiría contemplarlo "excluido de las conferencias públicas y azotado con la vara". A todas las creaciones 92 de la creencia popular ***se*** enfrenta con igual hostilidad: a la adoración de los ídolos que no es otra cosa que "charlar con las pare-des"; a la ofrenda de sacrificios, que suplanta una mancha con "otra, "como si el que ha pisado fango quisiera lavarse con fango", a los ejercicios "desvergonzados" del culto de Dionisos no menos que a las "consagraciones nefastas" de los misterios. Tampoco la "polimatía" o "sabiondez" de Hesíodo, "a quien la mayoría sigue como a su maestro", escapa a su vituperio, así como la del matemático filosofante Pitágoras o la del rapsoda filó-sofo Jenófanes o la que demuestra poseer el historiador y geó-grafo Hecateo. Él ha aprendido de todos ellos, pero a ninguno rinde culto. Sólo para la sencilla sabiduría práctica de Bías encuentra una palabra de elogio efusivo. Fuertemente influido por, Anaximandro, demuestra su agradecimiento hacia el mismo no incluyéndolo —como tampoco a Tales y Anaxímenes — entre los tan criticados maestros de la "sabihondez" que "no plasma el espíritu". Todo lo mejor cree deberlo a sí mismo; pues de "todos los discursos que ha oído, ninguno ha alcanzado la verdadera comprensión". Si se encara a los poetas y pensadores, en parte con sombrío encono, en parte con fría desconfianza ¡cuan grande no será su desprecio por la masa del pueblo! En efecto, sus injurias caen como mazazos sobre ésta: "se llenan la panza como animales" y "millares de ellos no pesan lo que un. espíritu selecto". ¿Cómo puede pretenderse que el injuriador de la plebe" [69] quisiese conquistar el favor de las

---

[68] 2) El autor habla de Efeso *de visu.* — Cf. *fragm.* 119, 126, 130, 127, 125, 16. BYWATEE (= 39, 108, 93, 92, 104 y 29 DIELS).

[69] 1) Este nombre, ὀκλολοίδορος le fue dado por Timón en su poema satírico contra los filósofos *(Sillographorum Graecorum reliquiae,* ed. C. WACHSMUTH, Leipzig, 1885, p. 135, fragm. 29). Para lo que sigue, cf. fragm. 115, 51, 11, 12, 111 BYWATER = 97, 9, 93, 92, 29 DIELS.

multitudes y que a tal efecto ***se*** hubiera preocupado tan sólo de procurar la fácil comprensión de sus exposiciones? A pocos elegidos se dirige su sabiduría enigmática, sin preocuparse de los más que se parecen a los perros que "ladran a quien no conocen" o también al asno que "prefiere el atado de heno al oro". Ve anticipadamente el reproche que encontrará la forma sibilina y el sombrío contenido de su obra, pero se le adelanta señalando los modelos más gloriosos. El dios pitio "no declara ni oculta, sino insinúa", y "la voz de la sibila que con boca furiosa anuncia cosas ingratas, sin unción y sin afeites", atraviesa los siglos por virtud del dios que habla por su intermedio. Y la recompensa tardía le basta, pues "hay algo que 93 (los espíritus eximios prefieren a todo lo demás, la gloria pós-tuma inextinguible".

El desprecio con que nuestro sabio miraba a la humani-dad, halló abundante alimento en la situación política y moral de su patria. Desde hacía más de medio siglo pesaba sobre los griegos del Asia Menor el yugo extranjero. No era éste excesivamente pesado, pues la inclusión en el organismo relativa-mente poco rígido del imperio feudal persa se hacía muchas veces efectiva aquí por intermedio de las dinastías locales. Pero para que la pérdida de la independencia nacional no hubiese provocado una decadencia del espíritu cívico y una preponderancia perjudicial de los intereses particulares, habría sido preciso un milagro. El terreno para tales manifestaciones de decadencia estaba preparado desde mucho tiempo atrás. El goce más amplio de la vida y las costumbres más refinadas del Oriente habían relajado no sólo la rusticidad sino también la austeridad de la antigua modalidad griega. ¿Puede sorprender entonces que un moralista ultrabilioso del tipo de nuestro filósofo encontrara mucho que criticar en sus conciudadanos y los creyese luego, por lo menos momentáneamente, poco dignos de sostener en sus manos el cetro del mando, al advenir la democracia después de la caída del dominio de los persas? De todos modos, en las luchas partidarias de aquella época tomó partido junto a los aristócratas y defendió su causa con un encono que era tanto más amargo cuanto más a fondo creía poder despreciar a sus adversarios. El colmo de su apasiona-miento lo revela la frase llena de odio: "los efesios harían bien en ahorcarse uno tras otro y en entregar su ciudad a los menores de edad; pues al desterrar a Hermodoro han pronunciado el siguiente dictamen: no debe quedar entre nos- otros ningún hombre eximio; pero si se presenta uno, que se vaya a vivir a otra parte y entre otra gente". El desterrado tan elogiado aquí, encontró un nuevo campo de gloriosa actuación en un lejano país. Su consejo jurídico fue requerido por los autores

de las leyes romanas de las Doce Tablas y su memoria honrada por una estatua que Plinio alcanzó a ver [70]. Pero el anciano amigo de Hermodoro estaba cansado 94 de soportar el yugo de la democracia; por lo que abandonó la ciudad corrompida por injusticias y arbitrariedades, para retirarse a la soledad de la montaña selvática donde vivió hasta que se extinguió su vida. En el santuario de Artemisa depositó, como un legado para tiempos venideros, el rollo manuscrito que encerraba el resultado del trabajo de su vida.

El pleno goce del inapreciable libro quedó vedado ya a los antiguos. En él hallaron desigualdades y contradicciones tan extremas que un Teofrasto sólo podía explicarlas mediante la suposición de ocasionales perturbaciones mentales. Aristóteles se queja de las dificultades que le ocasiona al lector desenmarañar su fraseología, y una cantidad de comentaristas, entre ellos personas de gran renombre, se esforzaron por iluminar la obra repleta de oscuridades. Los restos llegados a nuestras manos, no son pasibles de ordenación cronológica segura, ni pueden ser incluidos con certeza en una u otra de las tres divisiones que forman la obra —física, ética y política [71].

La gran originalidad de Heráclito no consiste en su teoría de la protosubstancia, ni siquiera en la de la naturaleza en general, sino en haber urdido por primera vez hilos que relacionan la vida natural con la espiritual, y que desde entonces ya no se han cortado; y en haber logrado generalizaciones universales que reunieron ambos dominios del saber humano a modo de gigantesco arco. En sus conceptos fundamentales se hallaba más próximo a Anaximandro. El ***carác***-ter perecedero de las configuraciones individuales, el permanente cambio y la transformación de las cosas, el concepto del orden natural como un orden legal: todo ello era tan familiar a su espíritu como al de su más grande precursor. Lo separan de éste su genio intranquilo y desafecto a toda paciente investigación especial, la tendencia más poética de su imaginación y su anhelo de una elaboración plástica más rica. Por eso no lo podía satisfacer la protomateria de Anaximandro, carente de toda clara determinación cualitativa, y tampoco la incolora e invisible protosubstancia de Anaxímenes.

---

[70] 1) Cf. *Fragm.*, 114 B. (= 121 D.) y PLINIO, *Hist. nat.*, XXXIV, 5, 21.

[71] 1) Teofrasto (en DIÓG. LAERCIO, IX, 6). — ARISTÓTELES *(Rhetor.*, III, 5). — Comentadores, entre ellos Cleantes, el segundo jefe de la escuela estoica (DIÓG. LAERCIO, VII, 174). — Puede ser que la división en tres secciones provenga sólo de los bibliotecarios alejandrinos.

La forma de substancia que mejor respondía a la esencia del proceso cósmico y que, por lo tanto, tenía mayor 95 grado de dignidad, era a su juicio la que nunca suscita ni siquiera la apariencia de calma o de movimiento, por escaso que sea, y que a la vez se presenta como el principio del calor vital de los seres superiormente organizados, y por eso, como el elemento de la vida: el fuego que todo lo anima y consume. "Este único orden de todas las cosas (del mundo)", exclama, "no ha sido creado por ninguno dejos dioses, como tampoco por ninguno de los hombres, sino que ha existido siempre, existe y existirá, fuego eternamente vivo que se enciende según normas y se extingue según normas". En un ciclo menor y otro mayor, Heráclito hacía descender el protofuego hacia las otras configuraciones más bajas de la substancia y de éstas elevarse por las mismas vías hacia su forma primitiva porque "el camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo". El fuego se transforma en agua, y de ésta una mitad vuelve al cielo de inmediato como ígneo aliento, mientras la otra mitad se transforma en tierra, la que vuelve a convertirse en agua y por este camino, finalmente, en fuego. Como procesos intermedios de esta circulación podemos considerar los de la evaporación, del derretimiento y de la solidificación, debiendo recordarnos que para el ingenuo sentido de la física que poseía Heráclito, la extinción del fuego en el agua podía considerar-se como la transformación del fuego en agua. El protoprinci-pio de nuestro poeta-pensador es no sólo el incesante manantial del nacer y perecer, ni se contenta con llamarlo divino como hacían ya sus antecesores, sino que para él es a la vez la esencia de la inteligencia universal, la norma consciente de todo existir, que "no quiere ser llamada Zeus", porque no es un ser individual y personal, y que a pesar de ello "quiere ser llamada así", por ser el principio supremo del mundo, y, sobre todo, el principio más alto de la vida (piénsese en la palabra griega ***zên,*** igual a vivir, y las correspondientes formas del nombre de Zeus). Pero no debemos considerar a aquel ente primero como una divinidad que actúa de acuerdo con finalidades y que elige los medios apropiados para ello. Porque Heráclito lo compara con un "muchacho que juega", que se divierte en el juego de las tablas sin ningún objeto preciso y que 96 levanta montículos de arena en la orilla del mar sólo para derribarlos de nuevo [72].

Porque construcción y destrucción, destrucción y construcción, es la norma que abarca todas las esferas de la vida en la naturaleza, tanto las más

---

[72] 1) Cf. fragm. 20, 69, 21, 65, 79 B. (= 30, 60, 31ª, 32, 52 D.).

pequeñas como las más grandes. Porque hasta el mismo Cosmos, del mismo modo que ha surgido del protofuego, debe volver a él: un doble proceso que se renovará eternamente en plazos definidos aunque estos sean inmensos espacios de tiempo.

Las observaciones geológicas de Jenófanes y las percepciones similares de Anaximandro habían mostrado aquí el camino a su especulación. Basándose, como el último, en indicios manifiestos de la cuenca del Mediterráneo, es muy natural que considerase más amplia la extensión del mar en la época prehistórica que en la presente. Y nada más comprensible que de acuerdo con sus axiomas físicos llegase al corolario: del mismo modo que la tierra ha surgido del agua, ésta ha surgido del fuego. Así llegaba a un punto de salida en que no existía otra cosa que fuego. Mas, disponiendo como herencia de Anaximandro de la creencia en un movimiento cíclico de las cosas, ya no podía considerar aquel proceso de evolución como un acontecimiento único. Del fuego han surgido las formas restantes de la substancia, y en el fuego también han de perecer alguna vez, para que se inicie de nuevo el proceso de diferenciación y vuelva a llegar al mismo término. Su amplia visión lo enlaza en este punto con los más grandes investigadores modernos de la naturaleza; y —¿lo llamaremos casualidad o presentimiento genial?— con ellos concuerda también, por lo menos en lo referente al sistema solar, en la idea más exacta de aquellos ciclos cósmicos. Una bola de fuego representa el punto de partida; otra similar, el punto final de cada período cósmico.

Es cierto que de esta hipótesis resultaron contradicciones tanto con la naturaleza de las cosas como con su propia doctrina, y no sabemos hasta dónde él mismo las advirtió y en qué forma las ensambló. "El fuego se alimenta de vahos que Be levantan de lo húmedo". ¿No debía entonces, con la
97 disminución y la destrucción final de todo lo líquido, agotarse también la fuente en que se nutre el fuego? Y además: ¿cómo podía ser que el volumen de la materia, aumentado por el calor, cupiera en el espacio que de por sí ya estaba lleno ? Más adelante los sucesores de Heráclito — los estoicos — encontraron remedio a este problema. Ellos imaginaron un inmenso espacio vacío, disponible para la citada expansión de la materia. Pero puede darse por seguro que el efesio mismo no ha imaginado este recurso, porque la suposición del espacio vacío lo habría transformado en uno de los precursores de Leucipo, y nuestras fuentes no habrían dejado de informarnos de ello [73]. Pero Heráclito atribuye a la substancia no sólo alteración incesante

[73] 1) Cf. fragm. 32 B. (= 6 D.) y las observaciones de BYWATER. La teoría de la conflagración del

de las formas y de las cualidades, sino también mo-vimiento continuo en el espacio. A la substancia la consideraba llena de vida. Y no sólo en el sentido en que también sus precursores inmediatos fueron llamados con excelente razón "animadores de las substancias" (hilozoistas). Ellos habían i buscado la causa de todo movimiento en la propia substancia, no en un agente externo. En ello los sigue el efesio. Pero su "fuego siempre vivo" no es vivo sólo en ese sentido; los he- chos del metabolismo orgánico que reina en la vida de los animales y las plantas, produjeron evidentemente en su espíritu ; una impresión tan fuerte que esta analogía da la pauta tam-bien de su consideración de procesos substanciales en general. ¡ Todo lo que vive se halla en un permanente proceso de descom- posición y de renovación. Y si en el sentido anteriormente mencionado la substancia fue considerada viva, ¿es de extrañar que el poder de la asociación de ideas lo indujera a considerarla también desde este punto de vista como algo orgánicamente animado? De ahí proviene la teoría de Heráclito del fluir de las cosas. Si algo persistente se muestra a nuestros ojos, ello es una mera apariencia; en realidad, el objeto se ha-lla en un proceso de transformación continua. Si esa transformación no conduce a la destrucción del objeto, ello ocurre só-lo en el lugar y bajo circunstancias en que las partículas que se separan de él, son remplazadas por la agregación incesan-te de nuevas partículas. Su metáfora favorita es la del río 98 correntoso. "Nunca podemos internarnos dos veces en el mismo río, porque nuevas y siempre renovadas aguas entran en él". Y como el río en su calidad de masa continua de agua permanece invariable, aunque por su composición no sigue siendo el mismo, aquel pensamiento incluye también la expresión de corte paradójico: "Nos internamos en el mismo río y no nos internamos en él; somos y no somos" [74].

Con aquella analogía defectuosa se entrelazaban percepciones exactas y conclusiones penetrantes. A estas últimas puede haber pertenecido la noción de que las impresiones recibidas por el olfato y (como se debía creer en aquellos tiempos) también por la vista, eran producidas por partículas de ma-teria que se desprendían incesantemente de los objetos. Pero sea como fuere,

---

universo ha sido declarada agregado de los estoicos por varios autores modernos, así por SCHLEIERMACHER (el primero que reunió e interpretó los fragmentos, *Philosophische Werke,* II, 1-146), por LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen,* 1858, y últimamente por BURNET, *Early Greek philosophy,* Londres, 1892. Parece refutar esta opinión, de modo particularmente decisivo, el fragmento 26 B. (= 66 D.).

[74] 1) Cf. fragm. 41 y 81 B. (= 91 y 12 D.).

el resultado, en todo caso, fue una teoría de la naturaleza que de modo sorprendente concuerda con teorías de la moderna física. La concordancia es tan exacta que una exposición sintética de esas doctrinas coincide casi textualmente con un análisis antiguo de las doctrinas de Heráclito. "Algunos", así dice Aristóteles refiriéndose evidentemente al efesio y sus discípulos [75], "afirman que no sólo se mueven algunas cosas y otras no, sino que todas se mueven y en todos los tiempos, aunque estos movimientos se sustraen a nuestra percepción". "La ciencia de nuestros días" [76]—así se expresa un naturalista filósofo de la actualidad— "tiene por descontado que las partículas de la substancia están continuamente en movimiento... aunque estos movimientos escapan a nuestra percepción". Y ahora considérese que Heráclito escribía en una época en que nuestra teoría del calor era tan descono-

cida como la de la luz y el sonido, y que no sabía nada de ondas de luz o del éter y tampoco que cada sensación de calor se basa en un movimiento molecular, incluso en los cuerpos sólidos; una época que no tenía ninguna idea de la índole de procesos químicos y celulares y que, finalmente, carecía también del microscopio que a nuestra vista asombrada revela movimientos allí donde el ojo percibe a simple vista, sólo una rígida inmovilidad; lo cual, por lo tanto, nos sugiere con fuerza irresistible que el imperio del movimiento se extiende 99 infinitamente más lejos que el de nuestra percepción del mismo. Quien tenga presente todo eso, se formará el concepto más elevado de la profundidad genial del pensador efesio y, sobre todo, se asombrará tal vez de que esta anticipación inmensa no haya traído frutos más abundantes para el conocimiento detallado de la naturaleza. El desengaño que sufrimos aquí, no debe menguar la gloria del efesio. Al reconocerse el hecho de que existen movimientos invisibles, se había abierto una brecha en la muralla que se oponía como un obstáculo insalvable a toda incursión en los secretos de la naturaleza; pero sólo la segunda concepción que abría realmente horizontes nuevos, la hipótesis de los corpúsculos no sólo invisibles sino también indestructibles e inalterables de los que se componen todas las estructuras de

---

[75] 2) ARISTÓTELES, *Física,* VIII, 3.

[76] 3) Cf. LEWES, *Problems of life and mind,* II, 299. En sentido parecido, GROVE, *On the correlation of physical forces,* p. 22: *"...though as a fact we cannot predicate of any portion of matter that it is absolu-tely at rest".* También H. SPENCER, *On the study of sociology,* 118: *"...but now when we know that all stars are in motion and that there are no such things as everlasting hills . · . now when we find all things throughout the Universe to be in α ceaseless flux", etc.* — Cf. SCHUSTER, "Heraklit von Ephesus", en las *Acta societ. philol. Lips.,* III, 211.

la substancia y que surgen indemnes de cada una de las transformaciones de la masa: sólo esta gran proeza intelectual de los atomistas podía hacer que aquel concepto fuese realmente fructífero y de grandes consecuencias. Herá-clito mismo, cuyo temperamento poético no lo inclinaba a iniciar y fomentar la exégesis mecánica de la naturaleza, ha extraído de aquella teoría fundamental consecuencias que permitían arrojar luz sobre otros terrenos del conocimiento.

El cambio de propiedades en la sucesión del tiempo tiene su exacta contrapartida en el cambio que se produce en simultaneidad. Aquí también se revela a la mirada observadora una diversidad que parece hacer peligrar la unidad del objeto y de su estructura. Un mismo objeto muestra frente a otros objetos un comportamiento distinto en cada caso, muchas veces hasta con-tradictorio. "El agua del mar es lo más puro y lo más pernicioso ; para los peces es potable y beneficiosa, para los hombres no es potable y es perjudicial". Que Heráclito no ha querido apuntar algo en esta frase como observación aislada, es evidente para quien conozca los fragmentos de su obra; es la teoría de la relatividad de las cualidades lo que se proclama aquí por primera vez y que, obedeciendo a las tendencias de su carácter, Heráclito persigue en seguida hasta su más extrema consecuencia: "Lo bueno y lo malo es la misma cosa" [77]. Pero esto nos recuerda una vez más aquella frase 100
paradójica "somos y no somos". Y en efecto, la teoría del fluir por un lado y la teoría de la relatividad por el otro, conducen al mismo resultado. Los estados sucesivos de un objeto, sus cualidades simultáneas, ambas cosas llevan a menudo un sello de profunda disparidad y hasta no raras veces de pleno contraste. Toda seguridad y firmeza de la existencia es eliminada por nuestro pensador; se entrega gozoso a formar frases que se burlan de la inteligencia humana; olvida o descuida las limitaciones sin las cuales aquellos enunciados no tienen sentido inteligible y aceptable. En un sentido, el río permanece el mismo; en otro, se transforma en uno distinto; A es "bueno" desde un punto de vista, "malo" desde otro. Esto preocupa poco al efesio;. la escasa destreza de su pensamiento coadyuva a su orgullo de pensador; cuanto más extraños son los resultados que obtiene, tanto más satisfacen su afición a lo paradójico, su preferencia por oscuros dichos enigmáticos, su menosprecio de todas las verdades llanas y fácilmente comprensibles. Los contrastes no se excluyen, sino que se condicionan mutuamente y hasta son idénticos entre sí; así lo

[77] 1) Cf. fragm. 52 B. (= 61 D.) y fragm. 57 B. (= 58 D.). En la parte siguiente, hemos utilizado muchas veces nuestro estudio "Zu Heraklits Lehre und den Üeberresten seines Werkes" *(Wiener Sitzungs-berichte,* Jahrg. 1886, p. 997ss.).

considera en adelante como verdad establecida, y aun como una ley fundamental que domina todas las esferas de la vida, tanto la natural como la espiritual. ¿Debemos guardarle rencor por eso? De ningún modo. En lo referente a verdades mal interpretadas y analizadas con descuido, y principalmente en aquellas que por su naturaleza difícilmente pueden escapar a.. la errónea interpretación y descuido mencionados, lo más arduo e importante es que sean descubiertas. Las exageraciones en que se complacen sus descubridores, son tan perdonables como explicables, y a la larga hasta más beneficiosas que perjudiciales. Porque el maestro que proceda con rigor lógico no se hará esperar mucho tiempo; la podadera que corta los gajos espúreos del pensamiento, entrará en funciones tarde o temprano. Mas la demasía con que dichas verdades, fácilmente descuidadas, han sido proclamadas, la forma incondicional en que han sido enunciadas, les da un brillo y un relieve que las preserva del peligro de volver a caer jamás en el olvido. Sobre todo su punta paradójica penetra profundamente en el 101
espíritu de su autor, y ellas se transforman para él en propiedad imperdible y siempre presente. De este modo, las saturnales "especulativas" de Heráclito, se nos aparecen como la fuente de que mana el aporte más valioso de su contribución al tesoro del pensamiento y de la ciencia humanos, pues, a decir verdad, yo mismo no sabría dónde comenzar ni dónde terminar, si quisiera ilustrar en forma exhaustiva el incalculable alcance de las verdades fundamentales contenidas en aquellas exageraciones. La correcta teoría de la percepción sensorial con su reconocimiento del factor subjetivo, es una consecuencia del relativismo; la comprensión del hecho de que el mismo objeto del mundo exterior produzca efectos distintos sobre órganos distintos, sobre individuos distintos y también sobre distintos estados del mismo individuo: esta comprensión que ya no podía escapar por mucho tiempo a los pensadores griegos, la única, por otra parte, que podía preservarlos de un escepticismo sin fundamento ni sentido, estaba contenida, como la flor en el brote, en la teoría de la relatividad de Heráclito. Y no menos aquel otro principio más profundo y más indispensable de que opiniones, prescripciones e instituciones adecuadas y beneficiosas para una fase del desarrollo humano, se han tornado insuficientes y perniciosas en otra fase de ese desarrollo. "Lo razonable se vuelve absurdo y lo beneficioso se transforma en plaga", no se cumple sino por el motivo de que el mismo objeto, en épocas distintas y en combinación con factores de distinta índole, ejerce efectos muy diferentes y hasta contrarios. El fermento poderoso que contrarresta el afán irrazonable de conservación en todos los terrenos— tanto del gusto y de la moral como de las instituciones públicas y sociales —es el relativismo que ha

faltado y falta aún hoy cada vez que la frase: "Esto siempre ha sido así" ha sido y es considerada como contestación suficiente a todo ataque contra lo establecido. Mas la misma teoría ha prestado servicios en todas estas esferas no sólo al progreso, sino también a la conservación de lo que merece ser conservado; pues sólo ella permite explicar suficientemente y justificar el cambio y la transformación, la contradicción entre lo que rige ahora aquí 102 y lo que regía antes allá. Donde ella falta, toda modificación real de códigos vigentes y hasta la sola comprobación de que no siempre y en todas partes rigen las mismas normas, producen profundas y insubsanables dudas sobre la justicia de todos los códigos en general. La variedad real de las formas de vida humana, la flexibilidad de nuestra naturaleza y su configuración tan distinta según el lugar y el tiempo que se consideren, sólo pueden comprenderse con una concepción de la vida que sepa amoldarse a estas proteicas transformaciones y no con una concepción que sólo considere buena la situación que no varía en absoluto y para la cual todo proceso de transformación equivalga al reinado de la arbitrariedad y el azar. Y como culminación, la teoría de la coexistencia de los contrastes. En la exposición e ilustración de la misma, nuestro poeta-pensador no se cansa jamás. "Lo discorde se halla en armonía consigo mismo". "La armonía invisible (la que resulta del contraste) es mejor que la visible", la enfermedad "ha creado la curación; el hambre, la satisfacción; el cansancio, el reposo". Ora con la brevedad del oráculo, ora con meridiana claridad y prolijidad, se inculca, la teoría de que la ley del contraste domina la naturaleza no menos que la vida del hombre, que "para éstos no sería mejor que obtuviesen lo que desean", es decir, que todos los contrastes se resolviesen en pura armonía. Homero mismo es muy censurado porque quería ver extirpados "todos los males de la vida" y deseaba que se eliminara "las contiendas del círculo de los dioses y de los hombres", con lo que exigía el "ocaso del Universo". Verdaderamente inagotable es la profusión de las aplicaciones que estas manifestaciones permiten en unos casos, exigen en otros. Todo lo que calificamos en el sentido más amplio de polaridad en el dominio de las fuerzas naturales, la necesidad del cambio para que se produzca la sensación en general, en especial las sensaciones del placer, la supeditación de todo lo bueno a los males opuestos, lo imprescindible de la competencia y de lo que hoy llamamos lucha por la vida para el desarrollo y el acrecentamiento de fuerzas humanas, la necesidad de la coexistencia de elementos antagónicos en el Estado 103 y la sociedad, todo ello y mucho más es expuesto en parte oscura y vagamente, en parte con claridad en las mencionadas sentencias; y siempre la mirada de nuestro sabio se desvía del terreno de lo inanimado hacia el mundo de lo animado y

viceversa. Pero me equivoco: esta separación no existe para él, ya que considera al mundo como un fuego eternamente vivo, y hasta al alma la portadora de la vida, y la deidad misma, no son a su vez sino fuego [78].

Lo que más nos cuesta es suponer al antiguo filósofo naturalista con capacidad suficiente para comprender los aspectos sociológicos citados en último lugar; pero precisamente en este aspecto, el texto de una de sus sentencias no admite ninguna duda. La "guerra" para él tiene nombre de "padre y rey" de todas las cosas o seres. Si el fragmento terminara aquí, a nadie se le ocurriría darle otra interpretación que la puramente física y cosmológica. A la observación del efesio se manifiesta en todas partes un juego de fuerzas y cualidades opuestas que se impulsan y condicionan recíprocamente; le parece que una ley de la polaridad abraza la vida en su totalidad incluyendo dentro de sí todas las leyes particulares. La tranquilidad sin lucha conduce a la relajación, al entumecimiento y hace perecer todo: "La poción mixta se descompone, si no se la agita". El movimiento incesante que da y conserva la vida está basado en el principio de la lucha y de la contienda; como procreador, organizador y conservador lo caracterizan esta vez los apodos de "padre y rey" [79]. Antes podía uno detenerse en este punto, pero no ahora, ya que un hallazgo feliz —proveniente de la mitad del siglo XIX— nos ha dado la continuación de aquel fragmento: "Y a unos los ha revelado (la guerra) como dioses, a los otros como hombres, a unos los ha hecho esclavos, a los otros libres" [80]. Esclavos son los prisioneros de guerra y sus descendientes, sus vencedores y dominadores son los libres. De este modo, la guerra —no hay duda de que Heráclito quiere decir esto—, al probar y acrisolar las fuerzas, ha separado a los capaces y los incapaces, ha formado el Estado y estructurado la sociedad. Elogia la guerra por haber destacado esta diferencia de valor, y lo mucho que la misma 104 significa para él, nos lo enseña la mención de dioses y hombres, en forma coordinada a la de esclavos y libres. La guerra ha producido la separación de los dos componentes de esta pareja: la relación del libre frente al esclavo corresponde también a la del hombre endiosado frente al hombre común. Porque junto a la turba de almas vulgares que cobija el mundo de los muertos —y para los

---

[78] 1) Cf. fragm. 45, 47, 104 B. (= 51, 54, 110/1 D.); fragm. 43 B'. (= A 22 D.). Véanse en nuestro estudio, p. 1039/40, abundantes ejemplificaciones de lo que sigue.

[79] 2) Cf. fragm. 44, 84 B. (= 53 y 125 D.).

[80] 3) Hallazgo afortunado, el descubrimiento de las partes perdidas de la obra de Hipólito, en 1842.

cuales allí en el reino de lo húmedo y lo turbio el olfato reemplaza los medios superiores de conocimiento—, existen también, según Heráclito, espíritus privilegiados que de la vida terrestre se elevan a la existencia divina. Avizora ante sí una escala de seres distintos en rango, distintos también en valor, en capacidad y en virtud. Después de reducir la jerarquía a una graduación de valores, pregunta también por los motivos de esta última. Los encuentra en el roce de las fuerzas que en forma de guerra tiene lugar ora en el sentido más estricto, ora en un sentido más o menos metafórico [81]. Estos matices son necesarios como eslabones intermedios entre el sentido cosmológico y sociológico de la sentencia comentada. Mas no hay que hacer demasiadas concesiones a la fuerza atenuante de la metáfora. El enervamiento de sus compatriotas jónicos, censurados ya por Jenófanes a causa de su molicie y fastuosidad, la indolencia de sus ciudadanos de que se queja Calino, los graves reveses que ha sufrido su patria, todos estos factores acrecen evidentemente en grado sumo el valor que atribuye a las virtudes bélicas. "Los caídos en la guerra, así exclama, son honrados por hombres y dioses"; y "cuando mayor la caída, tanto más fuerte la resonancia" de honrosa admiración [82]. Mas para el pensador cuya fuerza reside en la generalización genial, hasta las experiencias más dolorosas no constituyen más que el incentivo para proseguir el curso de sus pensamientos. Su meta era, a no dudarlo, nada menos que la vasta concepción de que la resistencia y el conflicto configuran una condición fundamental para toda conservación y todo perfeccionamiento progresivo de la fuerza humana.

Por profundas y numerosas que sean las adquisiciones de la inteligencia que hasta ahora hemos encontrado en nuestro 105 pensador, la máxima sorpresa nos la llevamos más adelante. Heráclito partiendo de las distintas leyes que creía descubrir en la naturaleza y en la vida humana, se elevó hasta la idea de una sola ley que abarca todo. A su mirada no ha escapado el imperio severo y sin excepciones de una norma universal. Cuando reconoce y proclama el dominio de esta ley universal, el imperio de una causalidad sin excepciones, marca un punto decisivo, en el desarrollo espiritual del género humano. "El sol no saldrá de sus medidas; si lo hiciera, lo alcanzarían las Erinias, las auxiliares de la justicia". "El que habla con inteligencia, debe aferrase a

---

[81] 1) Cf. además del fragm. 38, el importantísimo fragm. 47 B. (= 98 y 54 D.) y, a este respecto, nuestro estudio, p. 1041. No puedo, en esta ocasión, declararme de acuerdo con E. ROHDE *(Psyche,* 2a ed., Π, P. 3).

[82] 2) Cf. fragm. 101 y 102 B. (= 25 y 24 D.).

aquello que es lo común en todo, del mismo modo y aun más que la ciudad se apoya sobre la ley; porque todas las leyes humanas se alimentan de la sola ley divina". "Si bien este ***logos*** (esta ley fundamental) existe en todos los tiempos, los hombres lo ignoran tanto antes de haberlo escuchado como al escucharlo por primera vez" [83]. A la pregunta de cómo Heráclito ha llegado a escalar esta cima del conocimiento, se puede contestar en primera instancia : sintetizó aquí tendencias que conmueven a toda su época. La interpretación del mundo basada en intervenciones arbitrarias de seres sobrenaturales no satisfacía ni el conocimiento de la naturaleza, muy adelantado ya, ni las mayores exigencias morales de aquella época. El progresivo enaltecimiento y la simultánea transformación ética del dios supremo o dios del cielo, la tentativa continuamente renovada de derivar la abigarrada variedad de las cosas de una sola raíz material, son todos testimonios de la creciente creencia en la homogeneidad del universo y en la uniformidad del régimen del mundo. Quedaba abierto el camino que conduce al conocimiento de leyes universales. Estas leyes, por otra parte, tenían que asumir una forma cada vez más severa. La base de la investigación exacta de la naturaleza había sido echada en primer término por los astrónomos, a los que poco después se unieron también los físicos matemáticos, entre los cuales Pi-tágoras ocupa el primer lugar. La noticia de las observaciones que hiciera en sus elementales experimentos de acústica, tienen que haber producido una impresión de una fuerza que 106 difícilmente puede ser exagerada. El más fugaz de los fenómenos, el sonido, había sido, por decirlo así, capturado y uncido al yugo de números y medidas; ¿qué podría resistir en adelante a estos domadores? Pronto cundió desde la Italia inferior a través de toda la Hélade la voz: ¡la esencia de las cosas es el número! Que el efesio no ha sido impermeable a estas influencias, es evidente y ha sido reconocido en parte. El papel que juegan en sus especulaciones los conceptos de la armonía, del contraste y sobre todo el de la medida, se debe seguramente en su mayor parte a influencias quizá pitagóricas, en parte menor a influencias de Anaximandro. En la medida en que no había nacido para investigador exacto —para lo cual su pasión era demasiado grande, su espíritu carecía de sobriedad y rebosaba con la tendencia a embriagarse de parábolas, dándose por satisfecho con ello— se prestaba en cambio para ser el heraldo del nuevo concepto del mundo. En esto, y no menos, por cierto, en las múltiples injusticias cometidas contra los verdaderos creadores de la ciencia, Heráclito se parece en realidad

[83] 1) Cf. fragm. 29, 61, 2 B. (— 94, 113s. y 1 D.).

al canciller Bacon [84], con el cual ***se*** lo ha comparado últimamente bajo otros aspectos con muy poco acierto. Pero en él no se daban sólo el poder del orador y la fuerza de la modelación plástica. Aunque en la mayoría de los casos su interpretación de los fenómenos aislados es ingenuamente errónea —"el hombre ebrio es guiado por un muchacho imberbe y da traspiés porque su alma está mojada", "el alma seca es la más sabia y mejor"—, encontramos desarrollada en él por encima de lo común la capacidad genial de reconocer lo homogéneo bajo los disfraces más extraños. Como pocos, sabe perseguir a través de toda la extensión del doble mundo de la vida natural y espiritual, y a lo largo de toda la escala de los seres, las concepciones que ha ganado primero en un limitado terreno particular. Ya no se trataba, lo advertimos con anterioridad, de vencer el abismo entre naturaleza y espíritu, pues tanto para él como para sus precursores este abismo apenas si existía. También la elección de su protosubstancia fue aquí un factor favorable. Dado que el mundo parecía construido de fuego, es decir de substancia 107 anímica, ¿cómo se le ocurriría detenerse en sus generalizaciones derivadas de cualquier esfera de la vida natural precisamente ante los fenómenos anímicos y ante los políticos o sociales derivados de los mismos? De ahí la amplitud sin límites de sus generalizaciones, que culminan en el reconocimiento de la norma universal a la que todo se somete.

Para escalar verdaderamente esta cima y proclamar con insistencia la ley universal rectora de todos los acontecimientos como el fin supremo del conocimiento, se vió instigado además por un impulso particular proveniente de su teoría del flujo continuo de las cosas unida a su teoría tan imperfecta de la substancia. Si así no fuera podría temerse que no le quedara ningún objeto de conocimiento seguro, y el reproche que Aristóteles le hizo injustamente, le alcanzaría así con toda razón [85]. Pero ahora este temor ya no existía. En medio de la transformación general de las cosas individuales y de todo el cambio de las formas de la substancia, —y a pesar de la destrucción que a intervalos regulares debía afectar a la estructura del ***cosmos*** mismo y de la cual este último, siempre de nuevo, debía resurgir, la ley universal se levantaba inmutable e inamovible junto a la protosubstancia, concebida como substancia

---

[84] 1) Con el canciller Bacon lo compara SCHUSTER, *op. di.*, 41, nota 1. Para lo que sigue, cf. fragm. 73 y 74 B. (= 117s. D.).

[85] 1) ARISTÓTELES, ***Metafísica***, I, 6: ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ ου2σης [como las cosas perceptibles siempre están en fluencia, tampoco hay conocimiento alguno acerca de ellas].

animada y dotada de razón (y con la cual se confunde, en poco clara concepción mística, como razón universal o divinidad cósmica). Dicha ley es lo único estable en el fluir de los acontecimientos que circula sin comienzo ni fin. Reconocer la ley universal o la razón universal es el supremo mandato de la inteligencia; inclinarse ante ella y obedecerla es la suprema regla de la conducta. La terquedad y la obstinación son las encarnaciones de lo falso y de lo malo, que en el fondo son una misma cosa. La "presunción" es comparada con una de las enfermedades más horrorosas que pueda atacar al hombre, con la epilepsia que durante toda la antigüedad fué considerada como una fatalidad impuesta por los poderes demoníacos; el "envanecimiento" a su vez "debe ser extinguido igual que un incendio". "Sabiduría es únicamente esto: reconocer la razón (o la inteligencia universal) que dirige todo por medio de todo". No es fácil, por 108 cierto, satisfacer esta exigencia, porque la verdad es paradójica; porque "la naturaleza se complace en cubrirse" y "debido a su inverosimilitud escapa al reconocimiento". Pero el investigador tiene que dar lo mejor de su ingenio, tiene que ir provisto de una alegre intrepidez de pensador y estar siempre preparado a encontrar sorpresas; porque "si no esperáis lo inesperado, no encontrarais la verdad, que es difícil de divisar y apenas accesible". "No debemos establecer con ligereza suposiciones sobre las cosas supremas"; no debe guiarnos la arbitrariedad, porque "a los forjadores y testigos de mentiras les alcanzará el castigo". Las instituciones humanas sólo perduran mientras coinciden con la ley divina, porque ésta "tiene el alcance que quiere y basta a todo, supera a todo". Pero dentro de estos límites es necesario que reine la ley por la cual el pueblo debe luchar como por la defensa de un muro; mas la ley no es por cierto el antojo de la muchedumbre que tiene muchas cabezas y carece de juicio, sino la inteligencia y muchas veces "el consejo de uno solo", a quien a causa de ***su*** sabiduría superior "se debe obediencia" [86].

Sobre la época siguiente, nuestro sabio ha ejercido una extraña influencia de doble filo. Como factor histórico, presenta la misma doble faz que, de acuerdo a su doctrina, muestran las cosas. Heráclito ha llegado a ser manantial principal y primordial de tendencias religioso-conservadoras, no menos que de tendencias escéptico-revolucionarias. Es y no es (desearía uno alzar su voz junto a la suya) un amparador de lo existente, es y no es un cruzado de la revolución.

---

[86] ***108*** D Cf. DIÓG. LAERCIO, IX, 7; *Fragm.* 103, 19, 10 B. (= 43, 41, 123 y 86 D.) y 116, 7, 48, 118, como asimismo 91, 100, 110 B. (= 47, 28, 113s, 44, 33 D.).

El centro de gravedad de su influencia reside por cierto, conforme a su particularidad personal e individual, en la parte mencionada en primer término. Dentro de la escuela estoica, su influencia representa el polo opuesto a las tendencias radicales del cinismo. De su comprensión de la ley que rige todo lo que ocurre, se deriva el determinismo inexorablemente severo de esta secta, el que —como siempre— en todas las cabezas, excepto en las más claras, fue convirtiéndose en fatalismo. De ahí que propendiera a la resignación y casi al quietismo, como ya nos lo dicen los versos de Cleantes; de ahí 109 la sumisión voluntaria a las providencias del destino cuyos apóstoles han llegado a ser Epicteto y Marco Aurelio. También en Heráclito hemos encontrado los primeros indicios de la tendencia estoica de amoldarse a la creencia popular, a la que se da una nueva interpretación. Igualmente lícito es recordar a su discípulo en la época moderna, Hegel, con su "filosofía de la restauración", con su glorificación metafísica de lo tradicional en el Estado y la Iglesia, y con su sentencia tantas veces invocada: "Lo que es real, es racional, y lo que es racional es real" [87]. Mas, por otra parte, también el radicalismo de los jóvenes hegelianos, como lo puede demostrar el ejemplo de Lassalle, se muestra estrechamente ligado a Heráclito. Por fin, el paralelo más contundente, el reflejo más exacto del efesio, producido en los últimos tiempos, se encuentra en el poderoso pensador revolucionario Proudhon, quien no sólo se asemeja a Heráclito como un huevo se parece a otro, en diversas y muy características doctrinas, sino que lo recuerda también muy vivamente en la disposición fundamental de su espíritu, como también en la forma paradójica de sus sentencias, consecuencia inmediata de aquella disposición [88].

La solución de la contradicción es bastante fácil de hallar. La más íntima esencia del heraclitismo es comprensión de la multiplicidad de las cosas, amplitud del horizonte espiritual en oposición a toda clase de estrechez mental. La capacidad y el hábito de tan amplia visión panorámica tiene la pretensión, sin embargo, de reconciliarnos con las imperfecciones del curso del mundo no menos que con los rigores de la evolución histórica. Pues a menudo nos hace ver junto al mal el remedio, junto al veneno el antídoto; nos

[87] 1) Hegel. Cf. HAYM, *Hegel und seine Zeit,* 357ss.; además, HE-GEL, *Gesammelte Werke,* XIII, 328 y 334.

[88] 2) Proudhon. Sobre su parentesco espiritual con Heráclito, cf. nuestro estudio arriba citado, p. 1049-1055.

hace conocer muchas veces en el aparente antagonismo una profunda concordancia íntima, y en lo feo y nocivo, inevitables peldaños transitorios y preliminares en el camino hacia lo bello y beneficioso. De este modo lleva a juzgar de un modo benigno tanto la organización del mundo como los fenómenos históricos. Da origen a "teodiceas" y también a "salvaciones" tanto de individuos como de épocas enteras y sus correspondientes 110 formas de vida. Infunde sentido a la historia y no está distante de optimistas corrientes religiosas; prueba de ello es que el auge de estas tendencias en la época del romanticismo surgió en realidad conjuntamente con la resurrección del heraclitis-mo. Mas ese mismo estado espiritual, al desconocer la determinación unilateral del juicio, produce también efectos altamente perjudiciales a la autoridad. La agilidad y flexibilidad del pensar, acrecentadas al máximo, sienten un íntimo desapego a la rigidez de estatutos inamovibles. Donde todo parece fluir, donde cada fenómeno aislado es considerado como eslabón de una cadena causal, como una fase pasajera de la evolución ¿cómo podría conservarse aquí la buena voluntad necesaria para postrarse en tierra ante un producto aislado del incesante proceso transformador como si fuera algo eterno o intangible?

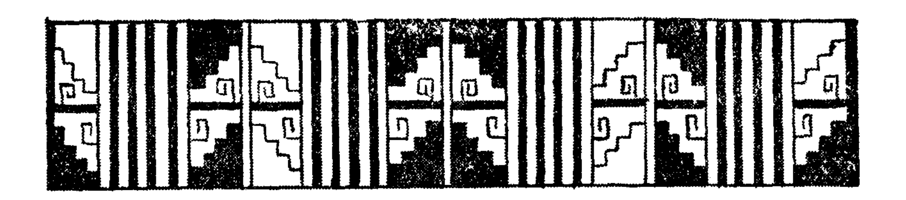
Con toda justicia, puede afirmarse que el heraclitismo es histórico-conservador porque en toda negación hace resaltar también lo positivo; es radical-revolucionario, porque en todo lo que sea positivo revela también lo negativo. No conoce nada que sea absoluto, ni en lo bueno ni en lo malo. Por eso no puede condenar nada de un modo incondicional, si bien tampoco puede reconocer nada de un modo incondicional. El carácter condicionado de sus juicios le inspira justicia histórica; pero también le impide aceptar una estructura, sea cual sea, como definitiva [89].

Empero, de las últimas derivaciones de las doctrinas de Heráclito que llegan

---

[89] 1) Debemos dar ahora una explicación del orden que hemos seguido y que determina que tratemos a Heráclito antes que a Pitágo-ras y Jenófanes, aunque por otra parte admitimos que haya sido influido por ellos. Las interdependencias en el desarrollo intelectual de aquellos siglos pueden ser comparadas con una serie de hilos paralelos de urdimbre y unidos entre sí por un gran número de hilos de trama. El historiador se ve así ante la alternativa de seguir los hilos principales (en nuestro caso las dos series de evolución: Tales - Anaximandro - Ana-xímenes - Heráclito, y Pitágoras - Jenófanes - Parménides, etc.) y mencionar anticipadamente las influencias laterales, o de saltar continuamente de uno de los hilos principales al otro, método que haría el cuadro insoportablemente desordenado. Jenófanes y Parménides se hallan estrechamente vinculados. Por otra parte, Heráclito combatió a Jenófanes, y Parménides a Heráclito. Para tener en cuenta todas estas relaciones sería necesario, pues, colocar a Heráclito después de Jenófanes, pero antes de Parménides, separando así violentamente lo que está estrechamente unido.

hasta la época presente, es necesario retroceder a sus fuentes. Más de una vez hemos encontrado ya entre los hombres que han influido en Heráclito, los nombres de Pitágoras y de Jenófanes. Estos pensadores tampoco carecieron de precursores. En la activa vida espiritual de esos siglos hay tantos ríos que fluyen paralelos y en parte se confunden que es casi imposible seguir constantemente uno de ellos sin perder de vista temporariamente a otros no menos importantes. Ahora parece llegado el momento oportuno de volver atrás la vista y retomar lo que hemos descuidado durante un tiempo tal vez demasiado largo.



CAPITULO II - COSMOGONÍAS ÓRFICAS

I

111

A inclinación al goce, el disfrute de los placeres de la vida, la perfecta serenidad de la epopeya, que a veces degenera en frivolidad, ¿produjeron alguna reacción? O bien, ¿al elevarse al poder y al bienestar, las capas inferiores del pueblo hicieron prevalecer su concepción de la vida, propia de gente burguesa y campesina? De todos modos la religión y la moral de la Grecia post - homérica ofrecen un aspecto esencialmente modificado. Rasgos serios, sombríos, oscuros, empiezan a prevalecer. La expiación por el homicidio, el culto de las almas, los sacrificios en honor de los muertos, aparecen por primera vez o llegan a ser la regla allí donde antes eran tan sólo la excepción [90]. Y aquí no nos encontramos exclusivamente en presencia de creaciones nuevas, sirio que, al menos en parte considerable, se trata de un antiquísimo patrimonio que revive o aparece por primera vez ante nuestros ojos; lo prueban ante todo las numerosas y profundas analogías de usos y conceptos con los observados por pueblos étnicamente parecidos, principalmente por los más emparentados y cercanos: las naciones itálicas. Pero una transformación progresiva se inicia, sin duda, en lo concerniente a la creencia en la inmortalidad, y dado que ésta ejerció también una influencia importante

---

[90] 1) Cf. LOBECK, *Aglaophamus, I,* p. 300ss., y GROTE, *History of Greece,* I, p. 33 (3a ed.), que sin embargo atribuye aquí demasiada importancia a las influencias extranjeras. En cambio, DIELS, en *Siby-llinische Blatter,* 42, 78 y otras, ha demostrado que usos y creencias muy antiguas se vieron desplazadas por la cultura que se refleja en la epopeya; cf. también la exposición fundamental de ROHDE, en *Psyche,* por ej., I, p. 157 y 259 (segunda ed.). — TYLOR ha demostrado, de manera excelente, en *Primitive Culture,* II, p. 77ss., cómo la *retribution-theory* surgió de lo que él llama la *continuance-theory.*

sobre el desarrollo de la especulación filosófica de los griegos, debemos consagrarle un estudio más detenido.

112 Imágenes del más allá ocupan en todos los tiempos el pensamiento de los hombres. Reciben las mismas su forma y color de las condiciones y disposiciones cambiantes de los pueblos. Al comienzo, este futuro aparece como una simple continuación del presente. Las personas felices lo encaran con alegría; con sombría aprensión los desgraciados. Para los príncipes y nobles, el más allá es casi una serie ininterrumpida de cacerías y banquetes; los criados y esclavos ven en él una serie indefinida de servidumbres agotadoras. Pero al mismo tiempo, todo lo venidero es un algo incierto, y por lo tanto su dominio es el terreno donde se mueven los resentimientos angustiosos no menos que las esperanzas exaltadas. Mas si el deseo es el padre del pensamiento, la angustia es su madre, y sus vastagos muestran en variadas proporciones los rasgos de los procreadores. Cuando la vida aquí abajo ofrece satisfacciones abundantes, aquel porvenir se perfila fácilmente como un reflejo descolorido y opaco de la existencia terrenal; cuando ésta deja amplio margen a los deseos y las aspiraciones, la imaginación se complace exaltando con su pincel los colores de la esperanza; finalmente, un exceso de sufrimiento que ya conduce al hábito, embota junto con la fuerza de voluntad también la de la esperanza y hace que la imaginación se detenga sólo en cuadros ingratos del porvenir. A las circunstancias externas vienen a agregarse aquí las diferencias de temperamento de los pueblos. En suma, y en la medida en que entran en juego los factores hasta aquí enumerados, la imagen del porvenir se asemeja a la realidad actual, aunque debido a las condiciones citadas, adornada con colores ora más claros, ora más oscuros. Mas no es difícil reconocer los gérmenes que, con el andar del tiempo, provocarán una transformación de esta imagen. El punto final de esta evolución se encuentra en aquella concepción de la vida futura en la que rige la doctrina resumida en la llamada "ley del talión". Un primer rudimento de esta concepción se encuentra en la comprobación efectiva de que el destino actual del individuo, en muchos casos, es corolario de sus cualidades morales e intelectuales. El hombre fuerte, el bravo, el 113 circunspecto, el resuelto alcanzan no pocas veces poder y felicidad en la tierra; por un razonamiento obvio, por no decir por el mero efecto de la asociación de ideas ¿no ha de nacer la esperanza de que también en el reino de las almas le será deparado el mismo destino? Otro elemento es el favor y la enemistad personal de los dioses. ¿No parece inevitable que sus favoritos, y sobre todos sus vastagos, superen también en el más allá a aquellos a quienes ningún lazo de tal

naturaleza vincula con los que dirigen el destino de los hombres? Y si la oración y el sacrificio sirven para obtener el favor de los dioses, ¿no es natural que la benevolencia así ganada proyecte su sombra sobre el hado futuro del hombre? Y finalmente, y a medida que el Estado y la sociedad se fortalecen, y que las avasalladoras fuerzas naturales, animadas con un contenido moral, surgen junto a los antepasados deificados como guardianas y protectoras de las instituciones humanas, ¿cómo no iba a hacer su aparición, aunque tardía y paulatina, la idea de que la existencia terrenal no significa un límite infranqueable para el imperio de los jueces celestes, sino que, por el contrario, la recompensa y el castigo pueden encontrar y alcanzar más allá de la misma tanto al bienhechor de los hombres como al criminal?[91]

También la evolución griega desarrolla con toda nitidez ante nuestros ojos algunas fases de este proceso. En una época o una esfera social rebosante de indomables pasiones, en la que resuena sin tregua el estrépito de las armas y que ofrece el más abundante alimento a toda la escala de los sentimientos humanos, hay para los sueños sobre el más allá apenas más lugar que para la nostalgia de un pasado mejor. El presente, saturado en todo sentido, devora, por decirlo así, tanto el lejano porvenir como el pasado distante. Aun en las escasas horas de ocio durante las cuales descansan del combate y de la guerra, los héroes homéricos se recrean con las descripciones de luchas y aventuras, comentando tanto las suyas propias como las de sus antepasados o las de los dioses a los cuales imaginan idénticos en todo a sí mismos. Las almas que moran en el mundo subterráneo llevan una existencia 114
descolorida, sin vigor y en modo alguno envidiable. Actuar a la luz del sol es el más alto deseo de los guerreros que combaten en torno a Troya, y Aquiles preferiría llevar aquí abajo una existencia indigente como pobre labriego antes que ser rey y señor de las sombras. Cuando alguna vez los dioses arrebatan a uno de los combatientes y le hacen participar de su felicidad, consideran el suceso como un favor puramente personal, no viendo en él una recompensa por hazañas gloriosas, y al beneficiado no se le conceptúa en modo alguno como un ser superior a sus compañeros menos favorecidos, en

---

[91] 1) Premio y castigo. La forma más simple de éste último es el aniquilamiento. Los especialistas discuten aún la cuestión de saber si, según los conceptos védicos, los malvados son de alguna manera considerados dignos de sobrevivir. Roth, el maestro que inició los estudios del sánscrito, lo negó, en tanto que ZIMMER *(Altindisches Leben,* 416) sostiene esta tesis, apoyándola en argumentos que difícilmente pueden ser considerados decisivos. Por otra parte, para una época posterior al ***Rig-Veda***, está probada con certeza la creencia en un lugar de castigos y en suplicios infernales ***(ibid.,*** 420/1).

la misma manera que Menelao no los supera. Distinta era la situación en las épocas —¿o debemos decir, más bien, en las capas sociales?— a las que se dirige Hesíodo. Para las nombradas, el presente es triste y el deseo de gloria y felicidad constituye un acicate para la imaginación que embellece tanto el pasado como el porvenir. Ahitas de nostalgia, vuelven sus miradas hacia una "edad de oro" sumergida ya en el tiempo. El empeoramiento progresivo de su condición terrenal es para las mismas un hecho y se convierte en un problema cuya solución, según hemos visto, preocupa a los espíritus reflexivos; la situación de las almas después de la muerte aparece a menudo como un estado de glorificación. A los difuntos se los eleva, con frecuencia, al rango de demonios que velan sobre el destino de los vivos. Los "Campos Elíseos", las "Islas de la fortuna" comienzan a poblarse. Pero de un modo general falta aquí toda precisión dogmática; durante mucho tiempo, toda esta esfera de ideas permanece vacilante, vaga, confusa. Y ***si*** ya en Homero es posible descubrir un primer germen de la "ley del talión" —en los castigos que se impone en los infiernos a algunos reos convictos de soberbia y "enemigos de los dioses"— transcurrirán, sin embargo, varios siglos hasta que ese germen llegue a su completo desarrollo. A las torturas de un Tántalo y de un Sísifo siguen las de Ixión y Tamiras; pero aun cuando la soberbia y la altivez frente a los dioses recibe de sus manos las puniciones del Tártaro, se estima que la suerte que corre la inmensa mayoría de los hombres en el más allá es totalmente independiente de sus vírtudes 115 o faltas morales. Y lo que es más importante, por variados que sean los colores en que aparece refraccionada la luz emitida por esa imagen del más allá, la religión del Estado, que puede ser considerada como la expresión de la conciencia de las clases dominantes, toma muy poco en cuenta la creencia en la inmortalidad; la vida presente absorbe todavía como antes la mayor parte de las preocupaciones del hombre antiguo, al menos en la medida en que podemos deducir de los cultos oficialmente reconocidos, sus pensamientos y aspiraciones.

Pero la corriente principal de la vida religiosa va acompañada de contracorrientes y sub-corrientes que ganan poco a poco en fuerza, y a pesar de sufrir debilitamientos transitorios, concluyen por corroer y anular la esencia de la, religión helénica. Rasgo común a todas tanto en el culto de los misterios como en las doctrinas órfico-pitagórícas— es la mayor preocupación por el destino del alma en el más allá, preocupación derivada de un menor aprecio de la vida presente, en última instancia de un concepto ensombrecido de la vida.

II

Las doctrinas órficas, así llamadas en recuerdo del legendario cantor tracio Orfeo, cuyo nombre lucían en el frontis los escritos sagrados de esta secta, nos han sido conservadas en múltiples redacciones que en parte difieren mucho entre si [92]. La información más abundante data de las postrimerías de la antigüedad, cuando los herederos tardíos de Platón, los llamados neoplatónicos, tornaban con deleite a estas doctrinas que les resultaban tan caras por su afinidad electiva, e incorporaban a sus propios escritos numerosas referencias y citas de los poemas órficos. Mas como la doctrina órfica no constituye un todo homogéneo, sino que ha tenido múltiples desarrollos históricos, se comprende la desconfianza con que se escogieron y examinaron las manifestaciones de aquellos testigos tardíos. En principio parece justificado el axioma de que estos testimonios sólo pueden ser considerados plenamente válidos para la época de que provienen. Que son
116 resbaladizos los caminos muchas veces recorridos por la crítica en este terreno, lo han demostrado, empero, en forma contundente algunos hallazgos de nuestros días [93]. Sobre tablillas de oro descubiertas hace poco en tumbas de la Italia meridional, pertenecientes en parte al siglo IV, en parte a los comienzos del siglo III a. de J. C., encontramos ecos de versos órficos que hasta ahora sólo conocimos por una cita de Pro-clo, neoplatónico del siglo V de nuestra era, de modo que la garantía de su antigüedad ha aumentado de golpe en siete siglos [94]. En estos casos, la crítica demuestra haber sido hi-percrítica; el exceso de prudencia se ha revelado como falta de comprensión exacta.

---

[92] 1) Los poemas órficos han sido reunidos recientemente por EUGEN ABEL *(Orphíca*, Leipzig-Praga, 1885); anteriormente por GOTT-FRIED HERMANN (Leipzig, 1805).

[93] ***116*** 1) Las tablillas de Italia meridional, lo mismo que otras piezas análogas provenientes de Creta y Roma, están ahora reunidas y comentadas en COMPARETTI, *Laminette Orfiche,* Florencia, 1910. En parte, las tablillas pertenecen con seguridad al siglo IV; en parte, quizás, a los comienzos del siglo III.

[94] 2) Cita de Proclo: *Fragm.* 224, ABEL ὁππότε δ᾽ ἄνθρωπος προλί–πῃ φάος ἠελίοιο, [cuando el hombre dejó la luz del sol], fragmento casi idéntico al texto órfico en COMPARETTI, p. 6ss., ἀλλ᾽ ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο [mas cuando el alma dejó la luz del sol]. Esta coincidencia y algunas otras han sido señaladas también por O. KERN *(Aus der Anomia*, Berlín, 1890, p. 87).

Más vale conceder un moderado margen al error en los detalles que obstruirse la visión de las íntimas conexiones entre las doctrinas por la aplicación demasiado cautelosa de una regla de método justificada en sí, pero con la cual sólo se logra reducir cada grupo parcial de esas doctrinas a la época en que su existencia está inequívocamente atestiguada. Además, la investigación moderna, al recoger y pesar cuidadosamente ocasionales alusiones e indicaciones indirectas, ha logrado reemplazar en muchos casos la ausencia de testimonios directos.

Tratemos primero de representarnos la actitud mental de los hombres que Aristóteles denomina "los teólogos" y a los que tal vez sea lícito caracterizar como el ala derecha de la más antigua falange de pensadores griegos [95]. Su espíritu es menos científico que el de los "fisiólogos", mas su deseo de representar en forma palpable el nacimiento y desarrollo del mundo es incomparablemente más vivo. La leyenda común de los dioses helénicos les parece insuficiente, en parte porque contradice sus exigencias éticas, en parte porque las respuestas que da a la interrogación por el origen de las cosas, son demasiado vagas y toscas. Pero el pensamiento especulativo mismo sólo puede proporcionar rudimentos para la contestación de los antiquísimos enigmas. El total desarrollo de estos rudimentos que exige una forma aun preferentemente mítica del meditar, no puede efectuarse si no hay tradiciones
117 de otra procedencia que colmen las lagunas que aquéllos presentan. Para dar con ellas se escudriña el horizonte, pero ¿en qué otro lugar será posible encontrarlas sino en aisladas tradiciones de carácter local y en las naciones extrañas, principalmente las rodeadas del nimbo de antiquísimas civilizaciones? Estos tres elementos: la propia especulación cosmogónica, tradiciones locales griegas y tradiciones extranjeras, constituirán los hilos para la trama de la nueva doctrina. Que así fue realmente, lo demuestra una mirada sobre el contenido y más aún sobre el carácter de las doctrinas orneas y el de las estrechamente afines a las mismas. Con toda claridad se evidencia este concurso de elementos en la cosmogonía de Ferecides de Sirós [96] , del que nos ocuparemos en primer lugar ya que es casi con certeza el más antiguo representante de esta tendencia. Publicó, según parece, hacia mediados del

---

[95] 3) Los teólogos: por ej. ARISTÓTELES, *Metafísica,* XII, c. 6, donde éstos son opuestos a los físicos.

[96] 1) FERECIDES DE SIROS. Los fragmentos han sido reunidos ahora, junto con otros restos análogos, en O. KERN, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae,* Berlín, 1888. Cf. a este respecto DIELS en el *Archiv. für Geschiehte der Philosophie,* II, 91 y 93/4.

siglo VI, un escrito redactado en prosa que se intitulaba ***Pentemychos*** (el quíntuplo fondo), y del que han llegado hasta nosotros algunas citas textuales. Recibió influencia de correligionarios más antiguos, entre los que ya hay que contar, tal vez, al poeta Onomácrito, que vivía en la corte del tirano ateniense Pisístrato, y sus hijos. Ferecides, pues, que basándose en principios originarios probablemente de Babilonia se dedicaba también a la investigación astronómica, y cuyo observatorio se mostraba aún en épocas posteriores a los visitantes de la isla de Siros, reconocía tres seres primordiales, que existían desde toda eternidad: Cronos, que fue el principio del tiempo; Zeus, que él llamaba ***Zâs*** (tomando en cuenta, posiblemente, aquella interpretación del nombre que hemos encontrado antes en Heráclito y que quería reconocer en el dios supremo el principio más alto de la vida), y por último, la diosa de la tierra, ***Chthonié.*** De la simiente de Cronos habrían surgido el "fuego, el soplo del aire y el agua", y de éstas otras "múltiples generaciones de dioses". Otros dos elementos que sólo encontramos en una tradición posterior y por ello quizás menos pura, se designan con los nombres del "humo" y de la "obscuridad", completándose así la entidad de cinco substancias fundamentales aludidas en el título de la 118 obra, substancias que originariamente ocupaban regiones especiales del universo [97]. Se entabla un combate entre los dioses, en el cual el dios serpiente Ofioneo se enfrenta con sus tropas a Cronos y su cortejo de dioses. El encuentro termina cuando uno de los bandos en lucha es precipitado hacia las profundidades del mar, al que Ferecides designa con el nom-bre probablemente babilonio, de ***Ogenos,*** de sonido parecido al ***Okéanos*** griego. Otros aspectos de su cosmogonía son los siguientes: ***Zâs*** o Zeus después de haber formado el mundo se transforma en el dios del amor, Eros; además confecciona "una inmensa y hermosa vestidura en la cual entreteje la imagen de la tierra, de ***Ogenos*** [98] y de las residencias de ***Ogenos"*** que extiende sobre la

---

[97] 1) Estos datos míos provienen de SAN AGUSTÍN, *Confessio-nes,* III, 11, y de lo que K. YON RAUMER dice de este pasaje. Bastará sin duda que se llame la atención sobre este punto para que otros reconozcan también que esta doctrina maniquea se remonta a Perecides.

[98] 2) "Ogenos". En *Der babylonische Ursprung der agyptischen Kul-tur,* p. 9, HOMMEL deriva el ’ Ωκεανός [océano] griego del sumerio *Uginna* (equivalente a círculo, totalidad). Sería más lógico citar aquí la palabra Ogenos, enigmática y totalmente aislada, naturalmente partiendo de la suposición que luego se hará más probable, de que Fereci-des tuviera en cuenta tradiciones extranjeras. Además de la semejanza de los nombres, hay que considerar la siguiente circunstancia. Al partido que sucumbe en el combate de los dioses, se le precipita en el Ogenos. Por otra parte, el jefe de los vencidos, o sea el dios-serpiente Ophio-neus, es evidentemente una divinidad ectónica o telúrica. El mundo inferior, que según la concepción griega se halla en las profundidades de la tierra, pero que de acuerdo con la de los babilonios (cf. HOMMEL, *op. cit.,* 8) se encuentra bajo el océano, es su residencia permanente y la de sus compañeros. Podemos pues preguntarnos si el

"encina alada"; finalmente, "por debajo de la Tierra se encuentra la región del Tártaro, custodiada por las hijas de Bóreas, las Harpías y Thyella, a la cual arroja ***Zas*** a todos los dioses que pecan de insubordinación altanera". Agreguemos, por fin, que ***Chthonié*** cambia de nombre y se convierte en ***Ge*** "después que ***Zâs*** le ha concedido la Tierra como dádiva de honor" (y que a la madre de los dioses, Rea, la llama ***Re,*** quizá, por oposición a ***Ge), y*** con esto hemos mencionado cuanto nos es conocido de las doctrinas de Ferecides referentes al nacimiento de los dioses y del universo.

¡Qué extraña amalgama, formada de un poco de ciencia, algo de alegoría y mucha interpretación mitológica! Mas tratemos de orientarnos en este desconcertante ciclo de pensamientos. Nuestro pensador se halla vinculado a los fisiólogos porque admite principios primordiales que existen desde la eternidad, y porque intenta reducir la multiplicidad del mundo material a unas pocas protosubstancias fundamentales. Coincide también con ellos en el punto muy característico de que hace surgir de estas substancias al menos la multitud de los dioses secundarios. Lo separa de ellos la circunstancia de que no va tan lejos en la simplificación de las substancias, que no admite una sola substancia fundamental, y que, si le entendemos bien, no considera siquiera al aire como una substancia uniforme. Mas sobre todo: sus substancias fundamentales no son protosubstancias, sino que el lugar de ellas lo ocupan

---

Ophioneus de Fe-recides no es también idéntico a la diosa babilonia del caos que tiene forma de serpiente. Cf. al respecto, JENSEN, *Kosmologie der Babylonier,* p. 302. Por lo menos, Filón de Biblos (en EUSEB., *Praep. evang.,* I, 10, p. 41 = I, 93 GAISF.) afirmó que es de la mitología fenicia, estrechamente relacionada con la babilonia, de donde los griegos tomaron tal préstamo, y por cierto ya no es posible en la hora actual desechar el testimonio de Filón considerándolo un falsificador, tal como hizo ZELLER, *Philosophie der Griechen,* I, p. 86 (5» edición). Cf. C. WACHSMUTH, *Einleitung in das Studium her alten Geschiehte,* Leipzig, 1895, p. 406. Sobre este punto debe tenerse en cuenta particularmente que HALÉVY *(Mélanges Graux,* 55ss.) estableció la identidad esencial de la cosmogonía fenicia descrita por Filón (o por la fuente de éste, Sanchuniathon) con la cosmogonía babilonia; cf. también RENÁN, en *Mémoires de l'Aca-démie des Inscriptions,* XXIII, p. 251. Mucho más lejos en la afirmación de influencias extranjeras va ROBERT EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich, 1910), II, 321ss. Queda por saber qué juicio emitirán los especialistas en lenguas orientales respecto de las hipótesis de este autor. — Un fragmento nuevo, relativamente considerable, fue publicado por GRENFELL y HUNT, *New classical fragmenta and other Greek and Latin papyri,* Oxford, 1897, que nos descubre a Ferecides como narrador ameno; cf. la reseña del autor en *Akad. Anzeiger* del 3 de marzo de 1897. En cuanto a la explicación de este fragmento, la debemos especialmente a H. WEIL, *Revue des études grecques,* X, 1ss. Se ve ahora que no había razón para identificar la "encina alada" con la tierra que planea libremente en el espacio (WEIL, *loc. cit.,* p. 5); con ello se derrumba también la hipótesis de quienes querían situar a Ferecides después de Anaximandro. (DIELS, en el *Archiv,* II, 656s.). El fragmento figura ahora en DIELS, *Vorsokratiker,* 508, 4-15.

119 entes primordiales que, al menos, no son concebidos groseramente materiales y que son los que dan origen a las substancias propiamente dichas. Aunque esta forma de nacimiento es referida en forma expresa únicamente a los tres elementos que predominan en el mundo terrestre, el paralelismo del relato parece exigir la suposición de que las dos substancias pertenecientes al reino de las tinieblas (y cuyo conocimiento lo debemos exclusivamente a alusiones fortuitas de San Agustín) debe su origen al dios-serpiente que preside el mundo inferior. Estaríamos tentados de hablar aquí de una posición intermedia que nuestro "teólogo" ocupa entre Hesíodo por un lado y los filósofos naturales por el otro. Pero ello no bastaría para caracterizar la situación. En la ***Teogonía,*** los factores naturales concebidos como animados, "la tierra de anchos pechos", el "vasto cielo", etc., desempeñan los papeles principales, al lado de algunos principios divinos. En Ferecides ya no es admisible hablar de fetiches naturales. Zâs y Cronos aparecen más bien como entes espirituales y se hace posteriormente una distinción entre ***Chthonié y*** la "Tierra", cuyo nombre recibe la diosa sólo después de haber tomado de manos de Zeus la tierra materialmente hablando. Es como si quisiera decir: el espíritu de la tierra existe antes que la tierra y sólo posteriormente es unido a ella como el alma al cuerpo. Aquí se anuncia un modo de intuición no poco característico para el concepto que los ór-ficos (en el sentido más estrecho) y el propio Ferecides tienen de la relación entre el espíritu y el cuerpo.

Que un combate entre los dioses precedió al establecimiento del régimen vigente del universo, es una concepción tan común a las mitologías griega y no griega que no podemos asombrarnos si la encontramos también en el sistema de Ferecides. Esta suposición tan difundida reposa probablemente, dicho sea de paso, sobre una doble consideración bastante obvia para el pensamiento del hombre primitivo. El reino del orden difícilmente podía aparecérsele como un hecho primordial, puesto que los seres poderosos que creía percibir detrás del mundo exterior los imaginaba animados por una 120 voluntad tan arbitraria y por pasiones no menos indomables que los miembros más destacados de la única sociedad que él conocía, de la sociedad humana, tan alejada de la disciplina y del orden. Y esta presunción de que la regularidad comprobable en los fenómenos de la naturaleza sería una ley impuesta a los vencidos por la voluntad del vencedor, debía verse fortalecida por la observación de que precisamente los factores más poderosos de la naturaleza emplean con relativamente poca frecuencia su fuerza total, ya que terremotos, huracanes y erupciones volcánicas sólo constituyen interrupciones ocasionales y breves de la paz que reina comúnmente en la

naturaleza. Tal estado de cosas, así se razonaba, no puede haber existido siempre; las terribles potencias, tan hostiles a la vida humana, deben haber reinado antaño en forma ilimitada; lo que impuso límites tan estrechos a su furor devastador, sólo puede haber sido el triunfo de seres aun más poderosos que han luchado una vez con ellas y las han dominado finalmente. El aspecto preciso que este combate de las fuerzas superterrestres con las fuerzas subterráneas reviste en Fere-cides, recuerda de tal manera, en numerosos detalles, la leyenda babilonia del nacimiento del mundo, que algunos de los mejores conocedores de esta última se inclinan a hablar aquí de un remedo. Además, cuando ***Zâs,*** con el objeto de perfeccionar el mundo, se transforma en el dios del amor, no necesitamos buscar muy lejos el motivo de esta concepción: la idea de que el instinto de la procreación es e.l único que reúne lo íntimamente emparentado y garantiza la perduración de las especies y los géneros existentes. Esta generalización, tomada de la esfera de la vida orgánica y extendida más allá de ella, ya la hemos encontrado en Hesíodo en una forma, por decir así, petrificada, lo que nos permitió deducir que la idea había existido mucho antes. Es de suponer que el culto dedicado al dios del amor en algunos santuarios muy antiguos, como el de Thespia en Beocia, fuera el origen del mito especulativo del "Eros creador del mundo". La máxima dificultad, finalmente, la ofrecen a nuestra comprensión no tanto los detalles de la doctrina del teólogo de Siros, sino aquel 121 estado espiritual que les dió origen y que se irisa tan extrañamente con reflejos tanto científicos como mitológicos. No tenemos motivo para dudar de la seriedad con que este hombre buscaba la verdad; su memoria no está manchada por ningún rasgo de charlatán o de embaucador. Si no podía figurarse que como al poeta le fuera dado el penetrar los secretos más profundos del mundo en la embriaguez del "delirio divino" y de la inspiración demoníaca ¿cómo iba a desarrollar con la confianza del que pretende haber recibido una revelación un cuadro detallado del nacimiento del mundo y de los dioses? Nosotros, al menos, no disponemos de otra explicación del enigma que la indicada al comienzo. Su pensamiento especulativo puede haberle proporcionado algunas de las partes constitutivas de la doctrina, especialmente las referentes a las substancias fundamentales; otras le fueron suministradas, como acabamos de ver, por los estudios de sus precursores; mas el cuadro de conjunto ejecutado con tantos colores, no puede haberlo obtenido ni por uno ni por otro conducto, sino que lo debe haber recibido de tradiciones locales y foráneas, a las que prestó oídos porque sus rasgos esenciales coincidían con los resultados de su propio pensamiento y que, por esta misma razón, debe haber traspuesto, transformado y fundido en uno solo con una arbitrariedad

de la que ni él mismo se dió cuenta. Nada más difícil, pero nada más indispensable también que hacerse presente aquí aquel estado de crítica incompleta que rechaza numerosas tradiciones pero acepta con absoluta fe otras que descansan sobre fundamentos totalmente idénticos, y que por lo tanto, no toma una posición de principio respecto de la tradición como tal, sino que, con asombrosa ingenuidad, espera hallar tanto en leyendas divinas como en los nombres de los dioses la clave de las profundidades más recónditas del enigma universal. Por ello, podemos considerar a Ferecides como a uno de los más antiguos representantes del eclecticismo mitad crítico, mitad creyente, al que podemos tomar como modelo para muchos pensadores de otros tiempos y otros pueblos.

III

122 Tal como en otras comunidades religiosas circularon diversos y contradictorios relatos sobre la vida del fundador y sobre el contenido de su doctrina, en forma, ora simultánea, ora sucesiva, ocurrió también lo mismo en los círculos de la secta ornea. Hablar por ello de "falsificación" intencionada o de escritos "apócrifos" nos parece tan fuera de lugar como lo sería aplicar calificativos semejantes al Deuteronomio de Moisés en el Antiguo Testamento o a la doctrina del ***logos*** en el Nuevo. Así se presenta también la cosmogonía órfica en refracciones reiteradas, cuya sucesión temporal no puede ser determinada siempre con seguridad. Nada nos impide tampoco suponer que varias de ellas circulaban simultáneamente sin que los lectores creyentes de estas "santas escrituras", más que los de otras, se hayan escandalizado por las agudas contradicciones que se encuentran en ellas. Nosotros disponemos de cuatro reseñas o fragmentos de aquéllas [99]. Sobre una de ellas escribió E u d e m o, historiador y discípulo de Aristóteles, que había compuesto una ***Historia de la Astronomía;*** mas de su informe se nos ha conservado apenas la breve mención de que la noche ocupaba el sitio del supremo pro-toser, opinión que ya traduce Homero en aquel verso en que habla del temor de Zeus de hacer algo que pueda disgustar a la noche, la que, por lo tanto, es reconocida como un ser superior al mismo padre de los dioses. También los Maorís reconocen la "gran madre Noche", y en las teorías cosmogónicas de los griegos mismos ésta juega repetidas veces el papel más importante en el legendario Museo no

---

[99] 1) Sobre las cuatro versiones de la teogonia órfica, compárese ahora KERN, *op. cit.*

menos que en el vidente Epiménides, en Acusilao, narrador de leyendas, tanto como en un cuarto autor cuyo nombre no se menciona. Apenas digna de mención es la segunda versión, es decir, aquella docena de versos en que se describe el nacimiento del universo y los que el poeta alejandrino Apolonio, en su epopeya de los Argonautas, pone en boca de Orfeo, versión que ni pretende ser históricamente auténtica ni tampoco podría justificar esta pretensión por su contenido. El principio de la "discordia" que separa aquí los cuatro elementos, pertenece 123 igual que éstos mismos al joven filósofo naturalista Empédocles. Además, se describe allí el combate de los dioses, en concordancia parcial con Ferecides, sin que, no obstante, las ligeras divergencias produzcan la impresión de una mayor originalidad. Pues mientras el teólogo de Siros hace luchar al dios-serpiente y a Cronos por el predominio y adjudica al vencedor el mundo superior y al vencido el mundo subterráneo como residencia y reino, aquí Ofioneo es al comienzo amo del Olimpo; mas como el género de la serpiente por su naturaleza y por ello también en todas las mitologías pertenece al dominio de lo terrestre, no podemos comprobar aquí más que una segunda desviación de la forma primitiva de la leyenda y un desarrollo artificial de la misma. Tampoco demoraremos al lector en la tercera versión. En efecto, quienes la relatan, la oponen estrechamente a la doctrina órfica corriente, mientras los rasgos que la distinguen de ésta no llevan en modo alguno características de mayor antigüedad y ella es trasmitida además por dos autoridades (Jerónimo y Helánico) de vaga personalidad y dudosa ubicación cronológica. Muy diferente es el problema relativo a la cuarta y última versión, la concepción órfica del nacimiento de los dioses y del mundo contenida antaño en las llamadas "rapsodias". Las investigaciones de la época más reciente, siguiendo los pasos de un maestro de nuestra ciencia, Christian August Lobeck [100], han

---

[100] 1) Después de LOBECK (en el *Aglaophamus),* O. KERN es quién sobre todo probó con argumentos que me parecen perfectamente convincentes la gran antigüedad, muchas veces combatida, de la teogonia rap-sódica o, por lo menos, de su contenido esencial. Considero como completamente fracasada, a pesar de la sorprendente adhesión de ROHDE *(Psyche,* II, 416, nota A), la pretendida prueba de Gruppe de que Platón no conoció la teogonia rapsódica *(Jahrbuch für Philologie,* Supple-ment, XVII, 689ss.). Sin embargo, examinada a la luz del día, la divergencia entre Rohde y yo se reduce a muy poca cosa, pues mientras Rohde concede que "la concordancia de las rapsodias con la doctrina y las poesías órficas" puede ser demostrada aún en muchos puntos, yo concedo voluntariamente que el gran volumen de aquella obra, 24 libros, y los indicios visibles de que distintas versiones de leyendas han sido entreveradas, nos obligan a suponer que la teogonia rapsódica se encuentra bastante alejada del punto de partida de la literatura órfica. Nos faltan, por el momento al menos, los medios necesarios para transformar esta determinación relativa de la época en una determinación absoluta. La opinión de Diels es parecida; considera "probable que la forma primitiva de la teogonia órfico-rapsódica pertenece al siglo VI" y agrega que "la mística órfico-escatológica le parece todavía considerablemente más antigua" *(Archiv,* II, 91).

comprobado con toda seguridad vestigios evidentes de que había sido conocida y utilizada por pensadores y poetas del siglo sexto, mientras que los argumentos con que se negaba y en parte se niega aún su gran antigüedad se han revelado como carentes de fundamento. No podemos sustraernos del todo a esta controversia, que incluye problemas fundamentales de muy alta importancias). Pero ante todo indiquemos el contenido esencial de esta cosmogonía. Al comienzo está otra vez, como en Ferecides, Cronos o el principio del tiempo. Este existía desde la eternidad, mientras que la substancia luminosa o ígnea, llamada ***éter,*** y el "abismo inmenso", llamado el ***caos,*** sólo después llegaron a tener existencia. Luego, el "poderoso Cronos" formó del éter y del caos, lleno de "sombrías brumas", [124] un "huevo de plata". De éste salió el "primogénito" de los dioses, F***anes o*** el brillante, llamado también el dios del amor ***(Eros),*** la inteligencia ***(Metis) y Erikapaios,*** nombre aún no explicado con seguridad. Como portador del germen de todos los seres, es a la vez macho y hembra, de sí mismo produce la noche y luego un espantoso dios serpiente ***(Ejid-na), y*** por su unión con la noche, el cielo y la tierra ***(Urano y Gaeia),*** antepasados del tronco "medio" de los dioses. Nada diremos de titanes, gigantes, parcas, monstruos de cien manos ***(Hecatonquiros),*** ya que referente a ellos la teogonia, órfica no dice nada que difiera especialmente de la de Hesíodo. Cronos y Rea pertenecen también a la

---

Consideramos poco concluyentes los argumentos que ZELLER emplea para apoyar su opinión *(Philosophie der Griechen,* 5a edición, I, 98, 88 nota 5 y 90 nota 3), Fundándonos en que ARISTÓTELES, *Metafísica,* XIV, 4, habla de "antiguos poetas" que suponen divinidades primitivas "como la Noche y el Cielo, o el Caos o el Océano", no habría conocido, de acuerdo con Zeller, ninguna exposición en la que se empleara a Phanés. Pero en realidad, aun según la teogonia rapsódica, como reconoce el propio Zeller en la página 95, Phanés no es el proto-ser propiamente dicho. Por lo contrario, anterior a él es Cronos (el Tiempo) que engendra "el Éter y el abismo sombrío, inconmensurable, o Caos", formando de ambos el huevo del mundo, del cual posteriormente nace Phanés. Considero poco fundada la conclusión que Zeller saca de aquel pasaje de la *Metafísica:* "Estas palabras... presuponen una cosmología en la que la noche, sola o con otros principios igualmente primordiales, ocupaba el primer lugar. Otro es el problema en *Metafísica,* XII, 6, donde se habla de teólogos que hacen nacer todo de la noche" (οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες). No puedo declararme de acuerdo con Zeller cuando refiere ambos pasajes a una misma cosmogonía órfica, puesto que ya las palabras "tales que" (οἷον) en el primer pasaje parecen señalar varias. También los plurales "los antiguos poetas" y "los teólogos" lo sugieren todo menos un sistema uniforme y cerrado en sí. Lo que menos aceptable me parece en el modo como Zeller trata este tema, es la suposición de que aproximadamente en el siglo III se habría comenzado a revestir los pensamientos estoicos con una vestidura mítica completamente nueva. Por delicadas que sean tales afirmaciones generales, no es aventurado afirmar que en la época helenística la fuerza de creación mítica se hallaba poco menos que extinguida, pero más aventurado es pretender que mitos panteísticos no pudieran ser creados o producidos en los siglos VI y VII por la transformación de tradiciones en parte locales, en parte no griegas.

generación media de los dioses. Pero su hijo, Zeus, "cabeza y centro al mismo tiempo, y en el que todo tiene su origen", "Zeus, fundamento de la tierra y del cielo sembrado de estrellas"[101], devora a Fanes y reúne en esta forma los gérmenes de todas las cosas en sí mismo y las hace renacer de sí, creando la tercera y última generación de los dioses y todo el mundo visible.

Tratemos de imbuirnos del pensamiento fundamental de esta exposición, de penetrar su carácter especial, de determinar al mismo tiempo, si ello es posible, su origen histórico y de aportar nuestro tributo a la dilucidación de la controversia señalada más arriba. Es difícil sustraerse a la impresión de que los componentes de esta cosmogonía no son completamente homogéneos y que posteriormente fueran refundidos en un todo. Porque el hecho de que la substancia de luz y fuego (éter) aparezca ya en una etapa del proceso cósmico, anterior a Fanes, el primogénito de los dioses, cuyo nombre significa brillo, parece indicar, si no una contradicción, al menos algo que difícilmente pudo haber formado parte integrante de los mitos durante la ***etapa*** inicial de su formación. Porque ésta siempre tiende a producir efectos potentes y de ningún modo a desbaratarlos por anticipado. Cabe la suposición de que en este caso se hayan entreverado dos estratos de la formación especulativa de los mitos: uno más bien de tipo naturalista, mientras el otro no puede prescindir en la misma medida de la acción creadora de seres divinos propiamente dichos. "De la substancia oscura, flotante en el espacio, se 125
ha formado en el curso del tiempo el mundo bajo la influencia de la luz y del calor", más o menos (podemos agregar) como una planta se desarrolla y crece bajo el rayo vivificante del sol, tal puede ser el pensamiento que halló su expresión mítica en la primera parte de esta cosmogonía. "De las tinieblas primordiales y desprovistas de forma ha surgido un luminoso ser divino que formó el mundo", este es otro pensamiento esencialmente distinto. Un nexo de unión entre ambas ideas está representado por el término bajo el cual los poemas órficos designan a Fanes: "hijo del éter resplandeciente". El mito del huevo del mundo no parece, tampoco, hallarse bajo su forma original. Porque indudablemente, éste ha surgido del siguiente razonamiento intuitivo: el mundo es un algo animado, y ha tenido un nacimiento. Su nacimiento (así se razonaba) será análogo al de un ser viviente. Pero la curvatura redonda del cielo recordó la forma del huevo; en consecuencia, se decía, hubo antaño un huevo que se rompió; la mitad superior ha sido conservada: la bóveda celeste; de la inferior surgió la tierra con los seres que la pueblan. Pero nada nos

[101] 1) Los versos en ABEL, *Orphica*, p. 167.

obliga a admitir que la transformación de la leyenda del huevo sólo se produjo en el suelo griego [102]. El muy difundido mito que los griegos tenían en común con los persas e indios, pero también con fenicios, babilonios y egipcios, aparece ya entre éstos últimos exactamente en la misma forma en que se presenta en la cosmogonía órfica. He aquí, en efecto, en qué términos se expresa una cosmogonía egipcia: "En el comienzo no había ni cielo ni tierra; rodeada de espesa oscuridad, llenaba el universo una proto-agua ilimi-tada (llamada ***Nun*** por los egipcios), que albergaba en su seno los gérmenes masculinos y femeninos o los comienzos del mundo futuro. El espíritu divino inicial, inseparable de la substancia de la proto-agua, tenía deseos de actividad creadora, y su palabra llamó al mundo a la vida... El primer acto de la creación comenzó al ser formado de las proto-aguas un huevo del que se evadió la luz del día ***(Râ),*** causa inmediata de la vida en el dominio del mundo terrestre". Es verdad que en otra versión —y no sería inútil llamar la atención sobre 126 las formas múltiples de la leyenda en el valle del Nilo— es el "dios ***Ptah,*** a quien sus adoradores atribuyen el haber moldeado el huevo del cual surgió el mundo, cual un alfarero sobre su torno". No habrá escapado al lector atento que en la alusión a los gérmenes masculinos y femeninos que contiene el mito egipcio se halla cierta analogía con la naturaleza simultánea masculina y femenina del dios luminoso, organizador del mundo, propia del mito órfico. Mas aun nos recuerda esta su doble naturaleza a las divinidades hermafrodi-tas, que no son nada raras en el panteón babilonio [103]. Si agregamos que el principio del tiempo que figura a

---

[102] 1) El huevo del mundo: entre los persas e indios, cf, DARMES-TETER, *Essais orientaux,* p. 169, 173, 176; entre los fenicios y babilonios, cf. HALÉVY, *Mélanges Graux,* p. 61, además WELCKER, *Griechische Gotter-lehre,* I, 195; finalmente, la extraña indicación en la *India* de ALBERUNI *(translat. by Sachau,* I, 222/3) : "If *this our book were not restricted to the ideas of one single nation, we should produce from the belief of the nations who lived in ancient times in and round Babel ideas similar to the egg of Brahmán..."* Entre los egipcios: tomo la cita de BRUGSCH, *Religión und Mythologie der alten Agypter,* 101. La versión sobre el dios Ptah se halla en ERMAN, *Ágypten und agyptisches Leben,* 253. Cf. también DIETERICH, "Papyrus mágica", en *Jahrbuch für Philologie,* Supple-ment, XVI, 773. El juicio de Lepage-Renouf *(Proceedings of the Soc. of Bibl. archeology,* XV, 64 y 289 nota 2) que niega la existencia del huevo del mundo en la mitología egipcia, constituye hasta ahora una opinión aislada. No se debe dejar de mencionar que el mito del huevo del mundo se encuentra también en lugares donde es imposible o casi imposible pensar en una influencia externa, por ejemplo entre los letones, en las islas Sandwich, entre los peruanos (cf. al respecto LUKAS, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker,* 261ss.) y entre los fineses, según COMPARETTI, ***1l*** *Kalevala,* 132. Sin embargo, un examen exento de prejuicios difícilmente negará que hay una concordancia más exacta entre las figuras en que este mito fue condensado en algunas de las naciones citadas en el texto.

[103] ***126*** 1) Divinidades hermafroditas en Babilonia, cf. LENORMANT-BABELON, *Histoire ancienne de l'Orient* (9a ed.), V, 250.

la cabeza de nuestra cosmogonía, sin hablar del Avesta de los persas, donde aparece como el gran ***Zrvan akarana*** ("el tiempo ilimitado") [104], vuelve a encontrase también, de acuerdo con el irrecusable testimonio de Eudemo [105], en la cosmogonía de los fenicios, habremos dicho bastante para insinuar a nuestros lectores la idea de que las tradiciones foráneas no han dejado de ejercer su influencia sobre el origen de la doctrina órfica. El centro del que irradiaron éstas ha sido, con toda probabilidad, aquel país que podemos considerar no sólo como uno de los asientos más antiguos de la civilización humana, sino como la verdadera cuna de ella, es decir el país situado entre el Eufrates y el Tigris, sobre el cual reinaba Babilonia. Esta manera de ver provocará con seguridad la protesta irritada, si no el escarnio, de muchos arqueólogos para quienes significa deshonrar a los griegos que se los haga concurrir a la escuela de culturas más antiguas y tomar de ellas las semillas de su ciencia y de su religión. Pero la estrechez y la terquedad que desearían hacer subir al pueblo griego sobre algo así como un banquillo aislador para sustraerle a la influencia de otros y más antiguos pueblos civilizados, no pueden sostenerse de ningún modo en presencia de los hechos cada vez más numerosos y más claros que se manifiestan continuamente. Ya nadie apenas niega en los días actuales lo que hace pocas décadas fue impugnado con una confianza ni menor ni menos violenta, a saber, que los griegos deben al Oriente los elementos de ***la*** civilización material como también los principios de la actividad 127 artística. En el terreno de la ciencia y de la religión, la resistencia contra la misma opinión ha sido alimentada rigurosamente, es cierto, por los ensayos prematuros, parciales y carentes de método de generaciones anteriores; pero aun esta contracorriente, que tuvo el apoyo de hombres tan eminentes como el citado Lobeck, debe perderse finalmente y cederle lugar a la apreciación completa ***e*** imparcial de los hechos históricos. Como mercenarios y negociantes, como marinos en busca de aventuras, como colonos siempre listos para el combate, los helenos, como hemos visto, entablaron desde temprano relaciones múltiples y estrechas con pueblos extranjeros. Alrededor del fuego del campamento, en el bazar y en el caravanserrallo, en el puente de los barcos iluminados por la luz de las

---

[104] 2) *Zrvan akarana,* cf. *Avesta,* I, *transl, by James Darmesteter (Sa-cred Books of the East,* IV), Introducción, p. 82, y PARGARD, XIX, 9, p. 206.

[105] 3) Testimonio de EUDEMO en *Eudemi Fragmenta coll.,* SPENGEL, p. 172; cf. también p. 171 donde se habla de la doctrina de los magos, es decir, de la religión de Zoroastro y del lugar que ocupa en la misma el principio del tiempo.

estrellas y a la media luz íntima de la alcoba conyugal que el emigrante griego compartía tan a menudo con una indígena, se efectuaba un permanente intercambio de informaciones que seguramente se referían a las cosas del cielo no menos que a las terrestres. Pero doctrinas religiosas foráneas —a las cuales el heleno debía desde tiempo atrás muchas de sus figuras divinas y heroicas, como la semítica ***Ash-thoreth (Afthoreth,*** Afrodita) y su favorito Adonis, y más tarde la ***Bendis*** oriunda de Tracia y la frigia Cibeles— hallaban una acogida tanto más pronta cuanto las antiguas tradiciones nacionales satisfacían menos el ansia siempre creciente de saber y el afán cada vez mayor de investigación característicos de una época progresista y llena de inquietudes espirituales. El orgullo nacional, por su parte, oponía un dique muy débil a estas influencias. En todos los tiempos, los griegos, en medida sorprendente, estaban inclinados y dispuestos a reconocer en los dioses de otros pueblos a sus propios dioses y a atenuar por medio de ingeniosas interpretaciones nuevas y de ágiles adaptaciones las contradicciones que existían entre las tradiciones foráneas y las autóctonas, procedimiento del que el historiador Herodoto nos da muchos ejemplos, tan divertidos como instructivos. Pero en lo que respecta a Babilonia, a su posición central y a su influencia preponderante en el terreno de la historia religiosa, bastará mencionar en 128 pocas palabras algunos resultados definitivos de la investigación de nuestros días. Con el objeto de consolidar la mera posibilidad del trasiego de doctrinas religiosas de Mesopotamia a Egipto, el autor de estas páginas había reunido hace algunos años una numerosa documentación que debía probar el intercambio temprano y frecuente de los habitantes de ambos países. Todos estos papeles pueden ser arrojados ahora sin pena al canasto, puesto que han sido anulados y superados por hallazgos inauditos de la época más reciente. Me refiero al archivo de caracteres cuneiformes descubierto en Tel-el-Amar-na, en Egipto[106], que no sólo trajo a luz una correspondencia diplomática intercambiada a mediados del segundo milenio entre los soberanos de los dos países, sino que también —unido a los más recientes hallazgos de Lachisch, en Palestina— nos ha enseñado que la escritura y el idioma de los babilonios servían en vastas zonas del Asia occidental como medio de comunicación, que aun en Egipto había personas que los conocían exactamente y que aquí

---

[106] 1) Sobre los archivos en caracteres cuneiformes de Tell-el-Amarna y de Lachisch, cf. WINKLER en las *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl. Museen zu Berlín,* I-III; BEZOLD y BUDGE, *The Tell el Amarna tablets in the British Museum,* 1892; finalmente FLINDERS PETRIE, *Tell el Hesy* (Lachisch), 1890. SAYCE tradujo una parte de estas inscripciones en *Records of the Past, N. S.,* Vol. III, N° 4 (1890).

—lo que antes hubiera parecido del todo increíble— se tomaba tanto interés en las tradiciones religiosas de Babilonia que se sacaba muchísimos textos referentes a ella de las bibliotecas de ladrillos de los santuarios mesopotámicos. Que tampoco la India dejó de sufrir la influencia de esta metrópoli de la civilización lo demuestra una muy significativa palabra tomada a los babilonios y que se encuentra en los himnos del ***Rig-Veda,*** la palabra ***mine,*** utilizada para designar peso. Otras variadas e importantes pruebas del antiquísimo intercambio cultural entre los países del Eufrates y del Tigris por un lado, y los del Indo y del Ganges por el otro, intercambio en que estos últimos son la parte que recibe y aquéllos la que da, serán dadas a publicidad muy pronto, según esperamos, por parte de una autoridad muy competente[107].

Mas tras esta forzada disgresión volvamos a nuestro tema, la absorción de Fanes por Zeus está calcada de modelos más antiguos, a saber: el de Cronos, que devora a sus hijos, y de Zeus mismo, que devora a Metis para extraer de su propia cabeza de Atenea, a quien aquélla albergaba en su seno [108]. Pero
129 el empleo de este burdo motivo parece obedecer allí al deseo de fundir en una sola las leyendas divinas que antes existían aisladas ***y*** autónomas. El fundamento lo forma, evidentemente, una anterior concepción panteísta del dios supremo que lleva en sí todos las "energías y simientes". Por lo tanto, si en la nueva cosmogonía el mismo papel había sido atribuido al dios de la luz, Fanes, había necesidad de otro proceso en virtud del cual el organizador último del mundo, eslabón final de una serie de generaciones de dioses, pudiera recuperar aquella posición que el mito, sin reparar en ello, había conferido ya al "primogénito de los dioses". El carácter panteísta de la cosmogonía órfica que se manifiesta aquí, arrojó sobre la antigüedad de esta doctrina dudas que, a nuestro entender, no tienen fundamento alguno. Creemos que de ningún modo puede parecer increíble que este panteísmo relativamente moderado haya levantado su voz en el siglo sexto, y aun en el séptimo, en el círculo, por cierto estrecho, de los conventículos órficos, si recordamos el carácter agudamente panteísta de las doctrinas de los más antiguos filósofos naturalistas o aun el hecho de que antes de la mitad del siglo quinto, Esquilo, desde el escenario, pueda atreverse a ofrecer al pueblo

---

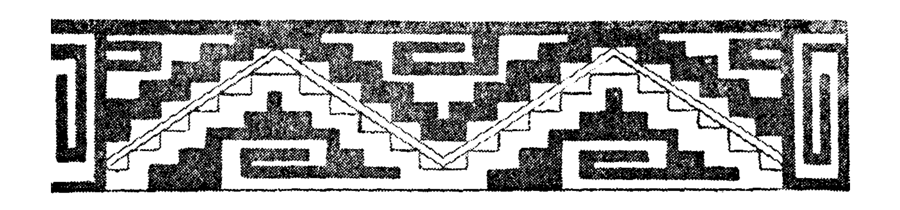
[107] 2) La esperanza aquí expresada no se cumplió a causa de la muerte prematura de mi eminente colega Georg Bühler.

[108] 3) Compárese con ello también el devoramiento del corazón de Za-greus por Zeus que desempeña un papel en el mito capital de los órficos.

ateniense reunido versos como los siguientes:

"Zeus es el cielo, Zeus es la tierra, Zeus es el aire, Zeus es el todo y lo que existe además del todo" [109]. Pero si comparamos el conjunto de esta doctrina con la de Ferecides se nos presentan coincidencias, no menos que divergencias, sumamente importantes. A la trinidad de los pro-toseres de Ferecides: ***Cronos, Zâs*** y ***Chthonié,*** corresponden aquí Cronos, Éter y Caos. A los últimos los conocemos ya desde Hesíodo, pero su posición y carácter han cambiado notablemente. En Hesíodo, Éter es más bien uno entre varios seres luminosos y no aparece en modo alguno en un lugar privilegiado. También el Caos ha cambiado de naturaleza, puesto que ya no designa la mera hendedura abierta entre la más elevada altura y la más honda profundidad, sino una materia informe flotante en aquélla, "una bruma sombría". Es evidente que el Éter o sea la substancia luminosa e ígnea, es considerando
130 aquí como el elemento animador y vivificador opuesto a aquella masa inerte, elemento que Ferecides transforma en el principio divino de la vida, ***Zâs,*** ennobleciéndolo y, por decirlo así, glorificándolo. La misma relación existe sin duda entre el Caos y el espíritu o la divinidad de lo terrestre, ***Chthonié.*** Hasta donde quepa decidir cuestiones tan difíciles, apenas podrá eludirse la conclusión de que esta forma de la doctrina, que ocupa por decirlo así una posición intermedia entre Hesíodo y Ferecides, es más reciente que aquél y más antigua que éste. Concuerda con esto el hecho de que la teogonia órfica, como Hesíodo, haga nacer el Éter y el Caos en el tiempo mientras el pensador de Siros, coincidiendo en ello con los "fisiólogos", con los que en lo esencial no tiene ningún contacto, exige una existencia eterna indistintamente para sus tres principios universales. Pero una consecuencia mucho más vasta que todas estas tentativas infantiles de explicarse el mundo, ha tenido la teoría órfica del alma, la que se vincula con un concepto esencialmente nuevo de la vida y que produjo en la manera de ser de la antigua Hélade una escisión que socavó la belleza y la armonía de la concepción griega de la vida y preparó su destrucción final. Mas en este punto, los hilos del movimiento órfico se entrelazan tan estrechamente con los de otro movimiento de efectos aun más profundos que no podemos proseguir sin habernos ocupado de éste y de su eminente autor.

[109] 1) Los dos versos de Esquilo citados aquí pertenecen a su drama *Las hijas del sol* *(Fragmenta tragicorum Graecorum,* ed. NAUCK, 2a ed., fragm. 70, p. 24).



CAPÍTULO III - PITÁGORAS Y SUS DISCÍPULOS

I

131

ITÁGORAS, hijo de Menesarco, se dedicó al estudio y a la investigación más que todos los demás hombres, e integró su conocimiento de "polimatías o sabihondez y de artimañas" [110]. Esta invectiva de Heráclito ***y*** otra que ya conocemos (pág. 92) constituyen casi el único testimonio aproxima-

damente contemporáneo de la actuación de un hombre al que un séquito numeroso de discípulos ha alabado y admirado en grado máximo, y que fue venerado por la posteridad casi como un semidiós. Hijo del tallador de piedras Menesarco y nacido probablemente entre 570 y 560, en la isla de Samos, notable entonces por su marina, su comercio y el desarrollo de las artes, fue una de las figuras más peculiares que Grecia o quizás el mundo entero haya producido. Eminente talento matemático, fundador de la

[110] 1) PITÁGORAS. Su "florecimiento" ha sido fijado por Apolo-doro (en DiÓG. LAERCIO, VIII, 1) en el año 532-531. Más detalles en DIELS, "Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronike" *(Rhei-nisches Museum N. F.,* 31, p. 25/6). A los pocos relatos coetáneos se hace referencia en el texto. Datos más circunstanciados sobre su vida, mezclados con mucha ficción, han llegado a nosotros sólo por intermedio de PORFIRIO (en su *Vida de Pitágoras)* y de JÁMBLJCO en su obra del mismo tipo. (Ambos textos fueron impresos en el apéndice de la edición Firmin-Didot de Diógenes Laercio, París, 1850; cf. *Porphyrii opus-cula selecta,* ed. A. NAUCK, Leipzig, 1886 (2a ed.) y *Jamblichi de vita Pythagorica líber*, ed. NAUCK, Petersburgo, 1884). Cf. ZELLER, "Pythago-ras und die Pythagorassage" *(Vorträge und Abhandlungen geschicht-lichen Inhalts,* Leipzig, 1865), p. 47. — Pitágoras no dejó nada escrito, como se deduce con razón de DIÓG. LAERCIO, VIII, 6. Las *Sentencias áu-reas* atribuidas a él, son en conjunto una recopilación apócrifa que pertenece a comienzos del siglo IV después de J. C.; sin embargo, se encuentran en esta obra algunas partes antiguas y auténticas, versos que pertenecen a la época de Pitágoras y quizás a él mismo. Cf. al respecto el estudio magistral de NAUCK en las publicaciones de la Academia Imperial Rusa de Ciencias *(Mélanges Gréco-Romains,* III, 546ss.).

acústica, conocedor y propulsor de la astronomía, al mismo tiempo creador de una secta religiosa y una comunidad comparable ventajosamente con nuestras órdenes de la caballería del Medioevo, investigador, teólogo y reformador moral, reúne en sí una riqueza de dones de la más variada índole y, en parte, de la más contradictoria. Es difícil reconstruir su retrato en el torrente de una tradición que fluye tanto más abundante cuanto más se aleja de su fuente; ninguna línea de su mano ha sido conservada; más aún, parece casi un hecho probado que nunca recurrió a la comunicación escrita y que actuó 132 entre los que lo rodeaban utilizando, únicamente, el poder de su palabra y el poder de su ejemplo.

Una tradición no enteramente fidedigna lo llama discípulo de Ferecides [111], Parece indudable que en viajes extensos, exagerados por cierto hasta lo inverosímil en la última época de la antigüedad, recogió los múltiples elementos de su cultura, para construir con ellos un sistema doctrinal resplandeciente de múltiples colores. Porque, ¿de qué otro modo habría apagado su sed de ciencia en una época relativamente pobre en monumentos literarios, y de qué otro modo habría merecido el elogio contenido en aquella diatriba del sabio de Éfe-so? Habría sido un milagro que el adepto de la ciencia matemática no hubiera visitado la patria de la misma, Egipto, adonde un siglo o dos más tarde un Demócrito, un Platón y un Eudoxio dirigían sus pasos con la misma intención [112]. Por añadidura, está fuera de toda duda

---

[111] ***132*** 1) Discípulo de Ferecides. La duda sobre el carácter fidedigno de esta tradición podía expresarse más pronunciadamente aún de lo que se hizo en el texto. ROHDE *(Psyche,* 2a ed., II, 167 nota 1) observa, ciertamente con razón, que la coincidencia (pretendida, agregamos nosotros) de las doctrinas fue la que llevó "a los posteriores a hacer del viejo teólogo el maestro de Pitágoras". En realidad, sólo el lexicógrafo bizantino SUIDAS (s. v. Φερεκύδης) nos informa que Ferecides había enseñado ya la metempsícosis. Y aun lo hace con la reserva "algunos dicen" (τινὲς ἱστοροῦσιν), como también expresa sólo con un "la versión es" (λόγος) su afirmación de que Pitágoras fue alumno de Ferecides. Todo esto descansa sobre una base muy frágil y lo demuestra precisamente el dato en que, a nuestro entender, Rohde insiste demasiado: "En su obra mística (la de Ferecides) deben haberse encontrado gérmenes de semejantes teorías (cf. *Porphyr. antr. nymph.*, 31)". Si Porfirio dice en este pasaje que, con su doctrina de las diversas cavernas, puertas, etc., Ferecides aludió en forma oscura (αἰνιττόμενος) a la suerte (γενέσεις y ἀπογενέσεις) de las almas, creo que de eso sólo es posible deducir con certidumbre una cosa, a saber que en el escrito de Ferecides no se encontraba ninguna alusión a aquella doctrina que fuera clara y pudiera ser extraída con otros medios de interpretación que no fueran los artificiosos empleados por los neoplatónicos. De las pruebas de PRELLER *(Rheinisches Museum* N. F., IV, 388) señaladas por ROHDE, no queda en realidad otra cosa que la vaga afirmación de Cicerón *(Tuscul.*, I, 16, 38) de que Ferecides habría enseñado la inmortalidad del alma, pero no nos dice nada sobre el punto decisivo de saber en qué modificó éste la antiquísima creencia griega en la supervivencia de las almas.

[112] 2) CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie Pythagor.*, I, 40/1, y también 48, presenta buenos

razonable que tomó de los oficios sacerdotales del Egipto diversos ritos considerados como características distintivas de su cofradía. Asimismo, el el historiador Herodoto, testigo no desestimable a este respecto, no tiene reparos en llamar nada menos que "pitagóricos y egipcios" a los "órficos y báquicos", mientras que para otro capítulo principal de la doctrina religiosa de Pitágoras, la creencia en la transmigración de las almas, indica este mismo origen en alusiones bastante claras. ¿Ha visto Pitágoras también las cúpulas de oro de Babilonia? No lo sabemos; pero parece verosímil que este griego, tan ansioso de ilustrarse, haya visitado también este centro de antiquísima cultura y recolectado allí tradiciones tanto locales como foráneas. Llegado a la edad madura, abandonó su isla natal, dominada por Polícrates, y emigró a la Italia inferior donde sus aspiraciones de reformador hallaron suelo más propicio. Desplegó una actividad de la más amplia trascendencia en Crotone, ciudad famosa por su ubicación saludable, sus excelentes médicos y sus vigorosos atletas, cuyo lugar está desierto hoy mientras su nombre sobrevive en la modesta villa de Crotone. Esta colonia aquea acababa de ser vencida en la lucha contra su antigua rival, la opulenta Síbaris; la humillante derrota había preparado 133 los ánimos para reformas morales, religiosas y políticas. Esta disposición favorable fue aprovechada para sus fines por el recién llegado, lleno de ansias reformadoras. El resultado fue la creación de aquella orden que reunía en su seno a hombres y mujeres y que establecía diversos grados de iniciación. Escalonando prudentemente la severidad de las reglas, extendió su influencia sobre vastos círculos. Un vigoroso progreso, caracterizado en lo interior por un rígido régimen aristocrático y en lo exterior por éxitos militares, fue el fruto de esta reforma, que no quedó confinada mucho tiempo a Crotone, sino que se propagó a otras ciudades de la Magna Grecia, tales como Tarento, Metaponte y Caulonia. La reacción no podía dejar de producirse. La lucha de clases debía aumentar en violencia, dado que el partido aristocrático, unido en sólida comunidad religiosa y social por dogmas y costumbres peculiares, enfrentó como un pueblo dentro de otro pueblo, con mayor entereza y altivez, al conjunto de los ciudadanos. A la demanda de una participación mayor en los derechos políticos se

---

argumentos para hacer aparecer fidedigna la información de que Pitágoras haya visitado Egipto. — Sobre las prácticas tomadas de los usos sacerdotales de Egipto, cf. HERODOTO, II, 81 (y II, 37, donde se nombra a los pitagóricos, pero donde la concordancia es contundente en vista de la prohibición de comer habas, bien conocida por toda la antigüedad. ROHDE, *op. cit.*, II, 164 nota 1, ha explicado muy bien por qué Aristóxeno negó esta prohibición). Pero cf. ahora L. VON SCHRÖDER, "Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda" *(Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlands,* XV, 187ss.).

agregaron la aversión contra el extranjero intruso y sus raras y extrañas innovaciones, y no menos la amargura personal de aquellos que habían solicitado su admisión en la cofradía sin haber sido hallados dignos de la misma. Una catástrofe tan terrible como la que puso fin a la orden del Templo, alcanzó a la comunidad pitagórica en Crotone cuyos miembros habrían encontrado (poco antes de 500) la muerte en el incendio del local de sus reuniones, catástrofe sobre la cual no estamos suficientemente informados como para saber si Pitágoras mismo cayó víctima de ella o si ya había dejado de existir. Las filiales de la orden sufrieron la misma suerte. Aunque en adelante seguiría habiendo adeptos a la doctrina de Pitágoras, la asociación pitagórica estaba destruida. En la metrópoli, fue el suelo de Beocia donde por más tiempo se mantuvieron los últimos restos de la escuela, de cuya enseñanza disfrutó el gran Epaminondas; otros miembros llegaron a Atenas y prepararon la fusión de las doctrinas pitagóricas con las de otras escuelas filosóficas, principalmente la socrática. Finalmente, el pitagorismo se disgregó, por decirlo 134 así, en los elementos que la fuerza de una poderosa personalidad había concentrado en el marco de un sistema que nada tenía de homogéneo. La parte positiva y científica de la doctrina, las disciplinas matemáticas y físicas, llegó a ser cultivada por investigadores especializados, mientras que la práctica de las doctrinas religiosas o supersticiosas siguió llevando una existencia precaria en el círculo de los órficos.

II

En el primero de estos terrenos se hallan situados los méritos imperecederos de esta escuela. Llenos de veneración, nos inclinamos ante el poder intelectual de los hombres que primero han señalado el camino hacia el entendimiento profundo y el dominio final de las fuerzas naturales. Y aquí se impone a nuestra pluma una observación preliminar de alcance más general. En forma no del todo injusta se ha reprochado a los pitagóricos en tiempos antiguos y modernos, arbitrariedad imaginativa y falta de seriedad. Por lo tanto, es un placer poder destacar que la vida imaginativa y emotiva y el goce de lo bello y armónico que en ella arraiga, no sólo han reprimido a veces la investigación científica, sino que también la ha fertilizado e impulsado, y ello de un modo decisivo. Pitágoras cultivó con ardor el arte musical, que en el círculo de sus adeptos ocupaba siempre el lugar principal como medio para excitar y apaciguar los afectos. Pero sin esta clase de afición artística no hubiera llegado seguramente nunca a su descubrimiento más importante y lleno de consecuencias: a la comprensión de que la altura del sonido depende

del largo de la cuerda en vibración. El monocordio sobre el cual realizó los experimentos fundamentales para la física del mundo de los sonidos "consistía de una cuerda prendida sobre una caja de resonancia con un caballete móvil, que permitía dividir la cuerda en partes desiguales y producir por lo tanto sobre una misma cuerda distintos sonidos más bajos o más altos" [113]. Inmenso fue el asombro del investigador, erudito a la vez en matemática y música, cuando este sencillo experimento le reveló 135 de golpe el reino maravilloso de una ley, en un terreno impenetrable hasta entonces para la comprensión científica. Sin estar en condiciones de determinar las vibraciones que produce cada sonido, podía medir las fuentes materiales del sonido, la cuerda en vibración; y un algo hasta entonces completamente inalcanzable, indeterminado y por decirlo así, espectral, se había sometido a reglas y leyes e incorporado a la esfera de las magnitudes tridimensionales. Fue ésta una de las contingencias más afortunadas que conoce la historia de la ciencia. Porque mientras en otros terrenos —piénsese en las leyes de la gravedad y del movimiento— las leyes fundamentales se hallan profundamente ocultas y sólo pueden ser aisladas y reveladas al ojo del observador por medio de ingeniosos aparatos, bastaba aquí el experimento más sencillo que podamos imaginar para extraer a la luz del día una poderosa regularidad que abarcaba un vasto sector de la naturaleza. Los intervalos de los sonidos —-cuarta, quinta, octava, etc.- que hasta entonces sólo el fino y adiestrado oído del músico podía distinguir con acierto, pero que no podía ni comunicar a otros ni reducirlos a causas accesibles a la inteligencia, se hallaban ahora referidos a relaciones numéricas, claras y precisas. Estaba planteado el fundamento de la mecá-nica de los sonidos, y ahora, ¿qué otra mecánica podría parecer inaccesible? Grande fue el regocijo que provocó este descubrimiento maravilloso que seguramente contribuyó a que la especulación de los pitagóricos franqueara todas las barreras de la prudencia. Desde este punto de la doctrina, el más luminoso, hay sólo un paso hasta el más oscuro, hasta la mística de los números, que, a primera vista, se nos antoja incomprensible y disparatada. Uno de los fenómenos más fugaces, el sonido, había demostrado ser algo, en cierto modo, mensurable en el espacio; mas la medida de todo lo espacial es el número. ¡Cuan lógico era entonces

---

[113] ***134*** 1) La cita es de ROTH, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie,* II, 785/6. En la parte siguiente sigo también su descripción e interpretación de esta experiencia fundamental de acústica. Según el fragmento de Heráclides conservado por Porfirio (que se encuentra en los *Musici Scriptores Graeci,* ed. JAN, p. 53), la más antigua autoridad sobre este problema es Jenócrates. Cf. NICÓMACO, *Ench.,* 5 y 6 *(ib.,* p. 244ss.), DIÓG. LAERCIO, VIII, 12; TEÓN DE ESMIRNA, p. 56, l0ss. HILLER.

considerar como el núcleo central y la esencia de las cosas mismas al número, expresión de la ley rápidamente advertida que rige todo el sistema de la naturaleza! Recuérdense las tentativas infructuosas, por lo contradictorias, de los fisiólogos jónicos, para descubrir 136 qué es lo que forma la base de todos los cambios y a la ***vez*** los sobrevive, la protosubstancia. La hipótesis de un Tales, de un Anaximandro, no podían procurar una satisfacción duradera; pero la aspiración común que los impulsaba, la de encontrar según la frase de Schiller: "el polo fijo en el flujo de los fenómenos", podía y aun debía sobrevivir a los ensayos malogrados que no hallaron solución. Ahora se abría al ojo asombrado de Pitágoras y sus discípulos la promisora perspectiva de la regularidad universal de la vida de la naturaleza, sujeta a relaciones numéricas. ¿Puede sorprender entonces que este principio básico formal relegara por algún tiempo a un segundo plano al principio material y al mismo tiempo lo sustituyera como algo que se diría casi material? La cuestión del protoprincipio fue abandonada, o hablando más exactamente, cambió de forma. La esencia del universo ya no se consideraba el fuego ni el aire, ni aun aquel protoser que, como el "infinito" de Anaximandro, reunía en sí todos los contrastes substanciales; y el trono vacante fue ocupado por la expresión de la legalidad general, por el número mismo. Pero el considerar este último como la esencia intrínseca del mundo y no como la mera expresión de relaciones y proporciones —inversión casi incomprensible para nosotros de la concepción natural— fue sugerido no sólo por los antecedentes históricos del problema que acabamos de recordar, sino también por otro punto de partida, que hacía arribar al mismo resultado. En las investigaciones de esta escuela, la cualidad de la substan cía tenía un papel mucho menor que las formas que la envuelven en el espacio. En el presente caso, el creciente hábito de la abstracción hacía considerar a cada concepto tanto más primordial y valioso cuanto más abstracto se presentaba y cuanto más distante se hallaba de la realidad concreta. Poseemos la capacidad de separar en el pensamiento el cuerpo de los planos que lo encierran y los planos de las líneas que los limitan, o mejor dicho de prescindir transitoriamente de lo que es cuerpo y superficie y de considerar la superficie y las líneas como si en realidad fuesen algo que tuviera existencia propia. Los pitagóricos, según nos asegura Aristóteles expresamente, 137 atribuían a estas abstracciones una realidad no sólo total, sino aun mayor que la de las cosas concretas de que son abstraídas[114]. El cuerpo, argumentaban, no puede existir sin los planos que lo delimitan, pero sí éstos sin aquél. Y la misma opinión tenían de las líneas en

---

[114] ***137*** 1) ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 5; III, 5; VII, 2.

su relación con los planos y, finalmente, también de los puntos de que la línea se compone. Pero éstos, es decir, las unidades espaciales más diminutas en que prescindimos no sólo del espesor y de la anchura, sino también de la longitud, y por lo tanto de toda extensión en el espacio —una abstracción que presta utilidad cuando no se trata de la extensión como tal, sino sólo de una determinación del límite— se identificaban con la unidad, es decir, con el elemento numérico. De este modo, el número les parecía algo así como el elemento primordial en que el mundo de las cosas se resuelve no sólo para el pensamiento, sino que en él se halla originado, compuesto y, por decirlo así, construido y esto de un modo tal que la línea, como compuesta de dos puntos, fue equiparada a la dualidad, el plano a la trinidad, y el volumen a la tetrada. Esta ilusión fue favorecida por una particularidad del modo griego de hablar y pensar, tan inocuo en su punto de partida como peligroso en sus efectos. La analogía entre números y relaciones dimensionales condujo a denominar propiedades de los primeros con expresiones que en realidad sólo corresponden a las últimas. Siguiendo el hábito de nuestros preceptores griegos también nosotros hablamos, aunque ya no de números "oblongos" o "cíclicos", pero sí de números "cuadrados" o "cúbicos"; pero por ello entendemos tan sólo que entre estos productos y sus factores reina la misma proporción que la existente entre las cifras arrojadas por la medición de la superficie o el volumen de los cuerpos respectivos y las que resultan de la medición de sus líneas limitantes [115]. ¿Es mucho afirmar, si opinamos que este artificio del idioma era propicio para confundir a espíritus poco adiestrados en el manejo de abstracciones? ¿No podía considerarse el paralelismo de las dos series de fenómenos como una identidad ? ¿ No podía aparecer la misma formación en el espacio como esencialmente idéntica al número que indica la cantidad de las unidades espaciales 138 contenidas en ella? ¿No era necesario, o al menos posible, que se considerase al número como un principio o, como diríamos hoy, una "raíz" de la superficie, luego del volumen? ¿No podía particularmente la expresión "elevar un número al cubo" engendrar directamente la ilusión de que un cuerpo, es decir, una cosa nace de un número igual que un compuesto nace de sus elementos? ¿Y no está encerrada en tales giros engañosos como en un germen toda la teoría pitagórica de los números o, al menos, más de la mitad de ella?

Más de la mitad de la teoría de los números, decimos, porque una rama de la

[115] 2) Analogías entre relaciones de cifras y espacios; sobre este punto expresa ideas muy parecidas ZELLER, *Philosophie der Griechen, I,* 404- 406 (5a ed.).

misma, y la más destacada, parece substraerse a esta interpretación, al menos por el momento. No sólo el mundo exterior de las cosas, sino también el del espíritu fue reducido a números [116]. El amor y la Amistad, por ejemplo, en su calidad de armonía cuya expresión más clara es la octava, estaban identificados con el número ocho, la salud con el número, siete, la justicia con un numero cuadrado, esto último evidentemente porque el concepto del talión, igual por igual, recuerda la formación de un número por dos factores iguales. Tal vínculo de la asociación de ideas seguramente relacionaba los conceptos con sus números correspondientes aun donde ya no podemos percibirlo. Pero ¿ qué quiere decir todo este juego de ideas, expuesto con rigurosa seriedad? ¿Qué es lo que se imaginaban los pitagóricos al declarar los números como verdaderamente esenciales también en el terreno intelectual y moral? La contestación exacta quizás podía rezar así: una vez llevado el número al tipo de la realidad en el dominio del mundo corpóreo, se hacía inevitable incorporar al mismo tipo otras realidades, y como tales se consideraban en aquella época y aun mucho después los conceptos en que nosotros sólo vemos abstracciones. Por mucho que nos cueste seguir su modo de pensar: se estaba en cierta manera ante la alternativa de negar la existencia de la salud, de la virtud, del amor, de la amistad, etc., o de reconocer como su esencia intrínseca justamente aquello que había demostrado ser el núcleo central de toda la realidad restante, es decir, los números. También conviene recordar aquí el encanto fascinador que 139 las configuraciones de números ejercen no sólo sobre la mente de las masas susceptibles de ilusionarse, corno lo demuestra la historia de las religiones, sino en algunos casos también sobre espíritus fuertes y sutiles; conviene tener presente el poder embriagador con que el aire rarificado de estas vastísimas abstracciones influye sobre quienes habitan exclusivamente estas alturas o no poseen un contrapeso suficiente en ocupaciones o facultades de otra índole.

El carácter sagrado del tres lo encontramos ya en Homero, en las plegarias que incluyen en una misma invocación una tríada de dioses (Zeus, Atenea y Apolo). En el culto de los antepasados, que destaca al padre, al abuelo y al bisabuelo como ***tritopatores*** (trinidad de padres) de toda la serie de antepasados, en el número de las ofrendas expiatorias, de las libaciones, de los días de los funerales, de las Gracias,, de las Parcas, de las Musas, etc., este mismo número y su cuadrado, el nueve, asumen el papel más importante

[116] ***138*** 1) Los comprobantes, muy dispersos en este caso, pueden verse en BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie,* I, 469ss.

entre griegos e itálicos no menos que entre los arios del Oriente; apenas es necesario mencionar el ***Trimurti*** hindú (trinidad de Brahma, Vichnú y Siva) y concepciones afines, la tríada de los protose-res en los órficos y en Ferecides. Y si los pitagóricos explicaban el carácter sagrado de este número por el hecho de que encierra en sí el comienzo, el medio y el fin, este argumento no dejó de impresionar todavía a un espíritu cultísimo como el de Aristóteles [117]. En las especulaciones de un Giordano Bruno [118] y de un Augusto Comte encontramos, no sin sorpresa, fuertes reminiscencias de la teoría pitagórica de los números. Según Comte, el lugar que en ésta ocupa la tríada, la tetrada y la década, es ocupado en la ulterior fase religiosa por el significado atribuido a los números primos. Finalmente, un jefe de los filósofos naturalistas del último siglo, Lorenz Oken, no ha tenido reparos en incorporar a sus aforismos la frase siguiente: "Todo lo que es real, determinado, finito, ha nacido de números"; o más estrictamente: "Todo lo real no es absolutamente otra cosa que un número" [119]. No nos puede sorprender entonces oír de boca de los pitagóricos la teoría estrambótica de que en la unidad, la ***Monas,*** estarían implicados los dos contrastes 140 fundamentales de lo infinito y lo finito que forman el fundamento del universo; que de su amalgama, producida por la armonía, habrían nacido los números, que constituyen la esencia de todas las cosas, y por lo tanto el mundo, por corresponder los números impares a lo limitado, los pares a lo ilimitado; que además la década, como la suma de los cuatro primeros números (1+2 + 3 + 4), sería el más perfecto de todos, etc., etc. Tampoco puede extrañarnos una teoría de origen babilonio, ávidamente acogida y muy estimada por los pitagóricos : la "tabla de los contrastes", según la cual de la oposición de lo limitado con lo ilimitado, causa del universo, surgió una serie de otras nueve oposiciones: reposo y movimiento, impar y par, lo uno y lo múltiple, derecha e izquierda, masculino y femenino, recto y curvo, luz y oscuridad, bien y mal, cuadrado y rectángulo [120]. Desde este punto se levantó pronto una neblina que envolvió

---

[117] ***139*** 1) Cf. ARISTÓTELES, *De coelo, I,* 1. Sobre el carácter sagrado del número tres, cf. USENER, *Der heilige Theodosius,* 135; también "Ein altes Lehrgebäude der Philologie" *(Münchner akad. Sitzungsberichte,* 1892, p. 591ss.).

[118] 2) GIORDANO BRUNO: cf. su libro *De monade, numero et figura.* AUGUSTO COMTE: cf. su *Politique positive,* tomo I, Prefacio, y *Synthése subjective.*

[119] ***3)*** LORENZ OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie,* p. 12 (2a edición). Para lo que sigue, cf. ARISTÓTELES, *loc. cit.*

[120] ***140*** 1) "Tabla de los contrastes": el pasaje principal es ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 5. El origen asirio-babilónico de esta tabla lo extraigo de una indicación de LENORMANT-BABELON, *Histoire*

la brillante doctrina platónica de las ideas en el espíritu de su envejecido autor, la que más tarde extendió sus velos sobre numerosas escuelas especulativas de épocas posteriores. Cuando el desfalleciente mundo de la antigüedad alrededor del comienzo de nuestra era, sintetizaba en uno la mayoría de los sistemas positivos, el neopitagorismo aportó a esta mezcla el agregado de la mística, único condimento capaz de hacer soportable el plato poco atractivo al paladar fatigado de una época enervada.

¿Entonces —preguntará más de uno de nuestros lectores— los primeros investigadores "exactos" habrían sido al mismo tiempo los primeros y más influyentes místicos? Así es, efectivamente. Pero aquel asombro nos parece indicar una familiaridad insuficiente con lo peculiar del espíritu matemático. Es cierto que la más clara perspicacia mental, que a veces se acrecienta hasta el desconocimiento unilateral de los oscuros enigmas del universo, es el fruto de la investigación inductiva a la que precede la antorcha siempre clara de la ciencia del espacio y de los números. Sin embargo, el experimento y la observación ocupaban un lugar relativamente pequeño en las actividades científicas de los pitagóricos, en parte porque el arte experimental se hallaba todavía en la infancia, en parte 141 porque las disciplinas matemáticas no se habían perfeccionado lo suficiente como para entrar en medida amplia al servicio de la investigación física. Fuera del fundamental experimento acústico mencionado más arriba, no conocemos ningún otro ensayo experimental del fundador de la escuela, mientras son indiscutidos sus méritos en orden al progreso de la geometría y de la aritmética (recuérdese el teorema que lleva su nombre y el fundamento de la teoría de las proporciones) [121]. Pero la mentalidad unilateralmente matemática muestra características muy diferentes. El mero matemático se inclina siempre hacia el juicio incondicional. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Él sólo conoce demostraciones acertadas o erradas. Le es ajeno el sentido de los matices, la sutilidad dócil, la flexibilidad elástica de la mentalidad histórica. De ahí también, dicho sea de paso, la oposición absoluta entre Heráclito, padre del relativismo, y el absolutismo de los "matemáticos". Su actitud frente al dominio de lo meramente probable y de lo indemostrable depende en sorprendente medida del azar del temperamento y de la educación. Se halla perplejo frente a tradiciones populares, religiosas y de otra diversa índole.

---

ancienne de l'Orient, V, 181 (9a edición).

[121] ***141*** 1) *Mérito en materia de ... geometría y aritmética:* el principal testimonio es el de EUDEMO, p. 114 SPENGEL. Cf. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* I, 124ss.

Ora las desecha en su totalidad por "absurdas", por orgullo radical de la razón; ora se doblega voluntariamente al yugo de la tradición. Finalmente: el soberbio edificio de esta ciencia se compone de deducciones; el fundamento de las experiencias sobre el cual ellas reposan, desaparece bajo la arquitectura que se eleva como una torre; porque este fundamento es en sí de dimensión tan reducida y familiar a la conciencia desde hora tan temprana que su origen empírico es fácilmente desconocido. Así ocurre que a los que cultivan estas ramas de la cien-cía, la firme concatenación y la rígida continuidad de una teoría sirven con demasiada frecuencia de sustituto suficiente a las pruebas exteriores que faltan; el rigor de las deducciones se concilla en sus mentes frecuentemente con lo arbitrario y subjetivo en el establecimiento de las premisas. Recordemos ahora el hecho de que la creación de la escuela tuvo lugar en una época en que la creencia religiosa predominaba ampliamente y que Pitágoras mismo estaba no menos animado de impulsos religiosos 142 que de estímulos científicos; que su personalidad no sólo se imponía poderosamente, sino que estaba rodeada además del brillo que la predicación de doctrinas nuevas y la implantación de ritos extraños tejen tan a menudo en torno de la figura de un reformador triunfante, y entonces hallaremos comprensible mucho ***de*** lo que antes podía parecemos incomprensible. Los pitagóricos antiguos eran espíritus pesados, casi se diría cuadrados, y notorios por su falta de espíritu crítico y por sus inclinaciones a la superstición. Más que los discípulos de otras escuelas juraban sobre las palabras del maestro: "Él mismo lo ha dicho ***(autos epha)".*** Esta su exclamación favorita era el escudo mágico que debía alejar todas las dudas y contra el cual debían estrellarse todos los ataques enemigos. Tampoco se sustrajeron al reproche de haber torcido hechos naturales para adaptarlos a opiniones preconcebidas y de haber completado las lagunas de su sistema con ficciones. Ellos que "vivían y se morían" en la ciencia de los números, según nos dice Aristóteles, "reunieron y ajustaron entre sí cuantas concordancias pudieron establecer entre los números y las armonías por una parte y las condiciones de las partes del cielo y del orden cósmico por otra. Y cuando algo faltaba, hacían uso de cierta violencia, con tal de obtener la concordancia en su teoría. Menciono un ejemplo: como para ellos la década es algo perfecto y abarca toda la esencia de los números, afirman que también son diez los cuerpos celestes en movimiento; pero sólo hay nueve que son realmente visibles; por ello inventan como décimo la antitierra" [122]. Con mayor agudeza caracteriza el mismo autor éste su modo de proceder en las siguientes palabras: "Pero

---

[122] ***142*** 1) Esta cita y la siguiente son de ARISTÓTELES, *Metafísica, I,* 6 y *De coelo,* II, 13.

además construyen una segunda tierra opuesta a la nuestra que denominan con la palabra antitierra, buscando no teorías y explicaciones con relación a los hechos, sino que violentan los hechos para acomodarlos a ciertas teorías y opiniones predilectas y podría decirse que se presentan como si ellos hubiesen intervenido en la ordenación del cosmos".

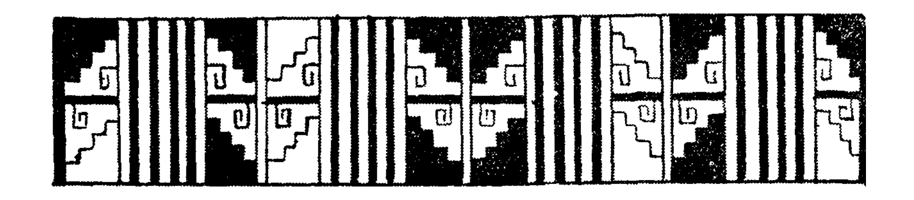
III

143 Pero para apreciar debidamente la equidad de este juicio, es necesario echar una mirada sobre la astronomía de los pitagóricos. Este es el campo de sus actividades en que las debilidades y virtudes de su modo de investigar se destacan con las tonalidades más fuertes y se hallan tan estrechamente unidas que a veces se entretejen en un conjunto inexplicable. Como recordamos, ya Anaximandro había separado la tierra de su supuesta base de sustentación, la había hecho fluctuar libremente en el espacio y la había colocado en el centro del universo. Ambos conceptos, el de la inmovilidad y el de la posición central de la tierra, no parecen haber sido atacados por Pitágoras mismo y el séquito de sus sucesores inmediatos [123]. Pero mientras Anaximandro se alejaba de la concepción prístina qué consideraba a la tierra como disco chato, en tanto él le daba la forma de un tambor, Pitágoras fue más lejos. Reconoció y proclamó la forma esférica de la tierra. Ni siquiera de esta primera conquista sabemos decir qué era lo que en ella prevalecía: la interpretación exacta de los fenómenos (sobre todo la forma curva de la sombra de la tierra visible durante los eclipses lunares) o la suposición, infundada, de que del mismo modo que el cielo era una esfera, ello debía ser válido también para los distintos cuerpos celestes, o, finalmente, el prejuicio de que a éstos les correspondía la "más perfecta" de las formas corpóreas, la forma esférica.

---

[123] 143 1) A este respecto y sobre la parte siguiente, cf. anta todo SCHIAPARELLI, "I precursori di Copernico nell'antichita" *(Memorie del R. Instituto Lombardo,* XII, 383, trad. al alemán por M. Kurtze, Leipzig, 1876). H. BERGER, *Wissenschaftliche Erdkunde der Griechen,* II, 4ss., hace suya esta argumentación concluyente, agregando muchas cosas excelentes de su propia cosecha. Además, RUDOLF WOLF, *Geschichte der Astronomie,* 5, 26 y 28. Berger plantea sin contestarla la cuestión de saber si el descubrimiento de la esfericidad de la tierra proviene de un país no-griego. Hubiera podido resolverla negativamente, porque él mismo sabe muy bien que esta c'oncepción era extraña a los babilonios, según DIODORO, II, 31, indicación absolutamente confirmada por el estudio de las fuentes originales. Pero la tesis de H. MARTIN, que en un estudio citado por BERGER, p. 7, nota 3, "concede a los egipcios el conocimiento de la esfericidad de la tierra", contradice la exposición que hace en forma ilustrativa uno de los mejores conocedores de la materia, MASPE-RO, en su *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Les origines,* p. 16-17.

Pero sea como fuere, se había dado con ella un nuevo e importante paso en dirección a la concepción exacta del Universo, la de Copérnico. Porque la forma esférica no fue atribuida únicamente a la tierra, sino, indudablemente, también a , la luna, cuyas fases pueden haber sido las que primeramente condujeron a la comprensión exacta, al sol y a los planetas, y por lo tanto, la privilegiada posición especial de nuestro globo fue desechada. Había llegado a ser un astro entre astros. La forma esférica era también la que mejor lo capacitaba para moverse en el espacio cósmico. Se diría que al vehículo se le había dado la forma más adecuada para el viaje, los cables 144 de amarre habían sido cortados, y sólo faltaba un motivo imperioso para hacerlo salir del puerto protector. La presión de los hechos observados paulatinamente con mayor exactitud, junto con las premisas de la escuela, han proporcionado este motivo y, al mismo tiempo, condujeron a la construcción de una astronomía que, a pesar de haber sido vituperada y ridiculizada muchas veces, al ser considerada a la clara luz que la investigación desinteresada de nuestros días ha arrojado sobre ella, cuenta entre las realizaciones más originales y más brillantes del espíritu griego.



CAPÍTULO IV - ELABORACIÓN ULTERIOR DE LAS DOCTRINAS PITAGÓRICAS

I

145

OLTAIRE llamó "glimatías" a la teoría neopitagó-rica del cielo, allegada al nombre de Filolao, y Sir George Cornewall Lewis la estigmatiza como "fantasmagoría descabellada"[124]. De igual modo se han equivocado en ello tanto el gran francés de juicio a menudo precipitado, como el británico, casi siempre demasiado minucioso. Es cierto que aquella teoría es un tejido compuesto de verdad y de poesía. Mas la verdad forma su núcleo, capaz de germinar y brotar, mientras que la poesía era una tenue envoltura que pronto tenía que desgarrarse y deshacerse como una faja de neblina sujeta a la acción del viento. Pero para comprender la causa motiva que originó este sistema cósmico, es necesario detenerse un instante en los fenómenos más comunes del cielo.

Diariamente el sol completa su curso de este a oeste. Pero al mismo tiempo se eleva más y más en el cielo, para bajar nuevamente de la altura alcanzada en el correr de unos meses. Su movimiento diario y anual, reunidos, dan la imagen de roscas o espirales más o menos del tipo que nos presenta la concha de un caracol, haciéndose los intersticios de las espirales, al igual que en ésta,

---

[124] ***145*** 1) VOLTAIRE, *Oeuvres completes,* ed. BAUDOUIN, Vol. 58, 249. *(Dict, phil.* s. v. *Systeme).* SIR GEORGE CORNEWALL LEWIS, *An historical survey of the astronomy of the ancients,* p. 189. El material de hechos que utilizamos aquí se halla reunido en su mayor parte en la ya citada disertación fundamental de Schiaparelli. También debemos mucho a las ideas contenidas en éste y en el segundo trabajo magistral del mismo autor, *Le sfere omocentriche,* etc., Milano, 1876; el primero que puso claridad en esta confusión fue BOCKH en su libro *Philolaos des Pythago-reers Leben.* Sobre la personalidad de este pitagórico y las demás doctrinas que podemos atribuirle con mayor certidumbre, tendremos que tratar en otro lugar.

tanto más estrechos cuanto más se aproximan al punto culminante. Esta representación no era adecuada para satisfacer a espíritus que se acercaron a los movimientos 146 celestes en la confianza de que ellos deben ser "sencillos, continuos y ordenados [125]. Podrá tratarse de prejuicio esta creencia. Era, por lo menos en parte, una opinión preconcebida, tanto más justificada por los hechos cuanto más exactamente se llegó a conocerlos y la que, donde faltaba tal afirmación, ha prestado mejores servicios como regla de inventiva, de un modo similar al de la suposición análoga de un finalismo en la totalidad de la estructura de los organismos. Existía la posibilidad de librarse de aquella irregularidad desconcertante. Porque un movimiento compuesto puede ser irregular, mientras que los movimientos parciales de que se componen son regulares. Aquí hacía falta una separación. Y a ésta se llegó cuando se procedió a separar el movimiento diario del sol de su movimiento anual. Entonces surgió en el espíritu de aquellos precoces investigadores la idea genial de que el movimiento diario del sol, así como el de la luna y del cielo estrellado, no era real del todo, sino sólo pura apariencia. La premisa de que la tierra se movía de Oeste a Este, permitía prescindir de la suposición de que el sol, la luna, los planetas y el cielo de las estrellas fijas se movían en sentido contrario. Por lo tanto ¿estos pitagóricos han reconocido y enseñado en seguida la rotación del eje terrestre? No la rotación alrededor de un eje, pero sí un movimiento que en sus efectos producía exactamente ***el*** mismo resultado. En cierto modo, era la rotación de un globo terráqueo aumentado considerablemente en sus dimensiones. ¿Por qué hacían girar la tierra alrededor de un centro en el curso de 24 horas? La naturaleza de este centro nos ha de ocupar enseguida. Pero antes, una breve reflexión demostrará al lector que para un punto cualquiera de la superficie terrestre y para su posición variante respecto al sol, la luna y las estrellas, significa lo mismo que el globo en que se encuentra gire alrededor de su eje en el curso de un día, o que, con sus lados orientados siempre en la misma dirección, describa una órbita que después del mismo espacio de tiempo la conduzca nuevamente a su punto de partida. La magnitud de esta conquista difícilmente puede ser -apreciada en todo su valor. Con la comprensión de que existen movimientos 147 aparentes en el cielo se había roto el dique que se oponía a todos los progresos ulteriores. Y el hecho de abandonarse el concepto de la posición central y el estado de reposo de la tierra abría el camino que podía conducir a la teoría de Copérnico y que, efectivamente (lo que en general no es suficientemente conocido), llevó a ella en un tiempo asombrosamente breve. Pero

---

[125] ***146*** 1) Cf. Geminus, en SIMPLICIO, *Física·*, 292, 26/7 D.

el hecho de que al principio no se obtuviera la teoría de la rotación misma, sino aquel equivalente, ¿a quién puede extrañarle? No percibimos nunca la rotación de un astro; durante cada día y cada hora, en cambio, percibimos sus cambios de posición. Por lo tanto, ¿qué más natural que, al romper por primera vez el engaño de la apariencia, la imaginación científica, después de ese ingente esfuerzo, se contentara con rehacer el aparente reposo de la tierra con un movimiento que seguía ejemplos conocidos, y no con uno que era único en su género y completamente inaudito?

Alrededor del mismo centro que, la tierra se hacía girar ahora también aquellos astros que hasta entonces habían sido considerados como moviéndose alrededor de ella: primero la luna, que completaría su órbita en el curso de un mes; después el sol que lo haría en el plazo de un año; luego los cinco planetas visibles a simple vista, que la describirían en lapsos distintos y (exceptuando a Mercurio y Venus) incomparablemente más largos; finalmente, el cielo de las estrellas fijas, cuya revolución diaria había sido reconocida como aparente, fue dotado también de un movimiento circular, aunque sumamente lento, sea tan sólo para mantener la uniformidad con los restantes cuerpos celestes, o (lo que es mucho más probable) porque ya no se ignoraba por completo aquel cambio de posición que conocemos como avance del equinoccio [126]. Y como también se conoció la inclinación del

---

[126] ***147*** 1) SCHIAPARELLI, en *I Precursori,* etc., p. 7 de la separata, niega equivocadamente, a nuestro entender, el movimiento del cielo de las estrellas fijas en el sistema de Filolao. En tal caso deberíamos atribuir un error, apenas concebible, a nuestras autoridades, sobre todo a Aristóteles que habla de diez cuerpos celestes en movimiento *(Metafísica,* I, 5). Además, es contrario al sentido de simetría tan fuertemente desarrollado en los pitagóricos el suponer que atribuyeran el reposo únicamente al cielo de las estrellas fijas. Sin duda, ya no podían creer en el movimiento diurno del cielo de las estrellas fijas, puesto que había sido reemplazado precisamente por la rotación de la tierra. "Por lo tanto, ¿qué otra alternativa queda, pregunta BOCKH, *op. cit.,* 118, sino identificar el movimiento del cielo de las estrellas fijas con la precesión de los equinoccios?" Más tarde, BOCKH renunció a esta opinión *(Manetho und die Hundssternperiode,* p. 54) para volver finalmente a ella, aunque con ciertas dudas (Das *kosmische System des Platón,* p. 95). La precesión de los equinoccios es un fenómeno que, según señala acertadamente MARTIN *(Etudes sur le Timée de Platón,* II, 98), "sólo exige, para ser conocido, observaciones prolongadas y asiduas sin ninguna teoría matemática". Es de por sí difícil creer que una desviación en la posición de los astros (que ya en el transcurso de un año se eleva a más de 50 segundos) pudiera pasar inadvertida durante mucho tiempo; pero resulta absolutamente increíble cuando se considera el hecho siguiente, sobre el cual llamó mi atención un especialista, el Dr. Robert Fröbe, desgraciadamente ya fallecido. Las indicaciones suministradas por Filolao y otros de los primeros pitagóricos sobre la velocidad angular de los movimientos planetarios son aproximadamente exactas. Sólo podían serlo a base de prolongadas observaciones astronómicas, ya que en aquella época no se disponía de otro medio para eliminar los más burdos errores de observación, inevitables entonces. Por otra parte, no queremos dejar de señalar que también MARTIN, en el artículo "Astronomía" del *Dic-tionnaire des antiquités,*

plano en que se realiza el movimiento diario del sol (o, como se suponía ahora, de la tierra) en relación con el plano de las órbitas de los movimientos anuales del sol, la luna y los planetas, con otras palabras, la posición inclinada sea del ecuador, sea de la eclíptica, el nuevo modo de representación era del todo suficiente para explicar el cambio de las estaciones del año.

148 Pero ¿cuál era el centro alrededor del cual los astros evolucionaban en círculos concéntricos? No era ningún centro ideal, sino un cuerpo real, el fuego cósmico o central, "una ficción descabellada y fantástica", según dicen los execradores de la teoría de Filolao; "el producto de deducciones de analogía cuya fuerza tendría que ser casi irresistible", así pueden decir quienes saben colocarse en alguna posición concorde con el modo de pensar de aquella época de la ciencia naciente. La suposición de que los cuerpos celestes describían círculos, se acercaba mucho a la verdad; prescindiendo de los segmentos de círculo que el sol y la luna recorren en la bóveda celeste, parecía irrefutable principalmente porque las estrellas fijas circumpolares que jamás desaparecen bajo el horizonte, se mueven ante nuestros ojos en órbitas; y aunque este último movimiento, como el del cielo de las estrellas fijas en general, había sido reconocido ahora como sólo aparente, era necesario, sin embargo, que la rotación diaria de la tierra que reemplazaba aquel movimiento conservara este mismo carácter. Y así se pudo obtener el modelo al que los movimientos de los cuerpos celestes en general debían corresponder. Pero, ¿qué experiencia terrestre nos muestra movimientos circulares que no tengan un centro real? La rueda gira alrededor de su eje, la piedra atada a un hilo, alrededor de la mano que la retiene y la hace girar. Y cuando finalmente una fiesta religiosa invitaba a la danza a hombres y mujeres griegos, era el altar de una divinidad alrededor del cual se evolucionaba en solemne paso de danza.

¿Pero por qué —se preguntará— fue ideado un fuego central, mientras otro igual tiene existencia visible ante nuestros ojos? Se necesitaba un centro del

---

I, 493[b] - 494[a], lo mismo que Bockh, ha vuelto sobre su opinión anterior y niega a los predecesores de Hiparco el conocimiento de la precesión; lo mismo hacen Boll en una carta al autor, y HEIBERG, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II, 404. A los babilonios les faltaba también, y aun en el siglo III a. de J.C., el conocimiento de la precesión. Así lo juzga al menos la máxima autoridad en la materia, el padre KUGLER *(Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II, p. 24ss.) el cual, como me indica en una amable comunicación epistolar, está dispuesto a defender y probar esta opinión suya en un folleto que aparecerá próximamente con el título I*m Bannkreis Babels.*

movimiento y una fuente engendradora de la fuerza y del movimiento. Sin embargo, en lugar de atribuir tal rango al sol que brilla para todos, se inventó un cuerpo luciente cuyos rayos nunca ha visto ni verá jamás el ojo humano, pues la tierra se creía habitada únicamente en el lado opuesto al fuego central. En vez de formular hipótesis sustraídas a toda verificación por medio de una perspicacia realmente alevosa, ¿por qué no se llegó más bien dirctamente 149 a la teoría heliocéntrica, conformándose con ella? Para esta pregunta hay, a nuestro parecer, no menos de tres contestaciones perfectamente válidas. Sin tomar en cuenta que la ruptura con la apariencia que proporcionan los sentidos suele efectuarse siempre paso a paso y que también el espíritu humano gusta seguir siempre el camino de la menor resistencia, la teoría heliocéntrica debía ser posterior a la de la rotación, porque era imposible hacer girar la tierra alrededor del sol a un mismo tiempo en un curso diario y en uno anual; y que por otra parte, la teoría de la rotación debía ser precedida por su equivalente pitagórico, según hemos aprendido a comprender. Un segundo y poderoso obstáculo para el advenimiento de la doctrina heliocéntrica o coperni-cana se hallaba, según nuestra opinión, en la exacta igualdad que reina entre el sol y la luna. Creer que la gran luminaria del día y su más modesta hermana nocturna, que las dos antorchas del cielo que se turnan alternativamente y cuya revolución contiene la medida de todo el tiempo; creer que los dos cuerpos luminosos tan estrechamente unidos fueran fundamentalmente distintos en el punto más esencial, y que la luna continuara siendo la peregrina sin tregua, mientras que el sol fuera consagrado a la inmovilidad, la disposición para creer todo esto seguramente sólo podía presentarse cuando se hallaran cerradas todas las otras salidas para el pensamiento. Como tercer y más importante motivo se puede suponer lo siguiente: como cuerpo central, el sol no podía dar al espíritu de ningún modo la misma satisfacción que estaba destinado a ofrecerle el fuego cósmico. Nuestro sol es el centro de un sistema estelar al lado del cual existen innumerables otros sistemas, sin plan evidente ni orden perceptible. Comprender esto y renunciar a cualquier otra explicación es un paso que el espíritu humano sólo se decide a dar cuando la disposición de los hechos no le deja otra alternativa. Pero en un principio no anhela una concepción cósmica tan desintegrada, sino una visión cósmica homogénea. Este anhelo tiene su germen en el impulso natural hacia la simplificación o el alivio intelectual, 150 al que en el presente caso se agregan, es cierto, requerimientos estéticos y religiosos fuertemente desarrollados.

Porque, ¿quién negaría que la imaginación y el sentimiento se hallaron empeñados, esencialmente, en la elaboración de aquel concepto del cosmos? El curso circular de los cuerpos cósmicos divinos, aumentado al sagrado número de diez por la presunta antitierra, fue llamado una "danza". Al ritmo de la danza de las estrellas se unía el incesante caudal de sonidos nacidos de esta misma revolución y que, bajo nombre de armonía de las esferas, es tan conocido y tan notorio. El centro del coro celeste, el fuego cósmico, lleva entre muchos otros nombres —como la "madre de los dioses", la "fortaleza de Zeus", etc.— otros dos sumamente característicos: el "altar" y el "hogar del universo". Como los orantes alrededor del altar, los astros giran alrededor de las fuentes sagradas de toda vida, de todo movimiento. Y como el fuego hogareño constituía el centro venerado de toda vivienda humana, como la llama inextinguible que ardía sobre el hogar del municipio en el pritaneo constituía el centro sagrado de toda comunidad griega, así el hogar cósmico era el centro del universo o del cosmos. De ahí irradia luz y calor, de ahí toma el sol sus ardores que a su vez envía a las dos tierras y a la luna, del mismo modo que en la ceremonia nupcial la madre de la novia solía encender la llama del nuevo hogar en la casa paterna y tal como la nueva ciudad-colonia solía tomar su fuego del hogar de la metrópoli. Todos los hilos del pensamiento helénico se juntan ahí: la mayor alegría de vivir, la amorosa veneración del universo regido por fuerzas divinas, el alto sentido de belleza, proporción y armonía y, en destacado lugar, el íntimo regocijo por la paz dentro del Estado y dentro de la familia. De esta manera, el universo que de acuerdo con esta concepción estaba rodeado de un anillo de fuego llamado ***Olimpos*** como de un cinturón, fue considerado a la vez como hogar, como santuario y como obra de arte. No ha sido concebida por segunda vez una ima-• gen del mundo que sea tan capaz como ésta de conmover nuestro espíritu y de irradiar valor hacia nuestro corazón[127] .

---

[127] ***150*** 1) Cf. ESTOBEO, *Églogas,* I, 22 (I, 196, WACHSMUTH) = AETIUS, en *Doxogr. Gr.,* 336/7. — Se ha conjeturado con las mejores razones que la antorcha que lleva la madre de la novia en la ceremonia nupcial, se encendía en el "hogar familiar" (cf. HERMANN-BLÜMNER, *Griechische Privataltertümer,* p. 275 nota 1: "De ahí la expresión ἀφ᾽᾽ἑστίας ἄγειν γυναῖκα [conducir a la mujer desde el hogar], *Jambl. vit. Pythagor,* c. 18, párrafo 84"). Parece difícil dejar de suponer que se encendía el nuevo hogar con esta misma antorcha, sobre todo en vista de la costumbre análoga en la fundación de colonias. Sobre la última ceremonia, cf. HERO-DOTO, I, 146; *Escol. a Arístides,* III, p. 48, 8 DINDORF; *Etymol. Magn.,* p. 694, 28 GAISFORD.

II

151 Pero nos conviene calcular el precio que el intelecto tuvo que pagar por esta satisfacción realmente maravillosa de las fuerzas del ánimo. No era precisamente alto. Porque también en los "sueños de los pitagóricos" hay la mayoría de las veces un granito de verdad. Y cuando éste faltaba, al menos se emprendía el camino que no podía ser proseguido sin llegar finalmente a la verdad. ¿Qué podía parecer más arbitrario a primera vista que la teoría de la armonía de las esferas? Es cierto que en última instancia nació de un deseo estético, ínsito en la interrogación formulada: ¿Cómo podía ser posible que allá donde ***se*** ofrece a la vista el más magnífico de los espectáculos, el sentido gemelo del oído se vea completamente desatendido? Pero la premisa en que se apoyaba la contestación no era descabellada. Si el espacio en que giran los astros no está totalmente vacío, entonces la substancia que lo ocupa, tiene que experimentar vibraciones que de por sí bien pueden volverse audibles. "¿No se produce tal vez de este modo" —preguntó en nuestros días nada menos que el gran fundador de la historia de la evolución, Karl Ernst von Baer— "un sonar del espacio cósmico, una armonía de las esferas, audibles para oídos muy distintos de los nuestros?"[128]. Y muy ingeniosa resulta la réplica que nuestros filósofos dieron a los que se asombraron de que no percibamos realmente aquellos fluidos o sonidos. Llamaron la atención sobre los herreros que son sordos al golpear continuo y regular de los martillos de su taller, anticipando así la teoría de Thomas Hobbes según la cual un cambio de la excitación sensorial —una interrupción, un cambio de grado o de calidad— es imprescindible para que se produzca la sensación. Sólo la hipótesis de que las diferencias de velocidad en los movimientos de los astros eran apropiadas para producir no sólo sonidos de distinta altura y profundidad, sino también una consonancia armónica, se había lanzado sin fundamento. La imaginación artística de los pitagóricos podía desplegarse tanto más libremente por cuanto ellos, aunque determinaron con exactitud aproximada las secantes recorridas 152 por los planetas dentro de cierto término, y con ello la velocidad angular de sus movimientos, no estaban de ningún modo en

---

[128] ***151*** 1) KARL ERNST VON BAER en *Reden. .. und kleinere Aufsatze,* Petersburgo, 1864, I, p. 264. Sobre la armonía de las esferas cf. TH. REINACH, "La musique des Sphéres", en *Revue des études grecques.* XIII, 432ss.; sobre la razón por la cual no es posible oírla, cf. ante todo ARISTÓTELES, *De coelo,* II, 9.

condiciones de averiguar las distancias de los planetas y las velocidades absolutas resultantes de ellas.

Pero aquí también nos veremos dispuestos muy pronto a una mayor indulgencia en el juicio. Conviene tener en cuenta que la bien fundada premisa de riguroso orden y legalidad que requería el cosmos podía aplicarse en el círculo de los pitagóricos casi exclusivamente a relaciones geométricas, aritméticas y, de acuerdo con el punto de partida acústico de su teoría natural, musicales. A éstas se les atribuyó una sencillez, una calidad geométrica y armónica sin discontinuidad. No tenían ni conocimiento ni hipótesis alguna de las fuerzas que producen los movimientos celestes. En razón de ello, sea dicho de paso, las órbitas elípticas de los planetas, en el caso de serles conocidas, no hubieran satisfecho su afán de orden; porque no hubieran podido reconocer esta línea curva como la resultante de dos fuerzas que actúan en forma rectilínea. "El cielo de ellos", así informa Aristóteles, "es por entero número y armonía"[129]. Una correcta comprensión de la más alta importancia estaba revestida, podemos así decirlo, de formas aun poco adecuadas; los pitagóricos eran incapaces de encontrar la legalidad donde existía y, de todos modos, era mejor que la buscaran donde no existe en vez de no buscarla en absoluto. Además, la suposición de que el sol ilumina con brillo prestado debía te-tener su origen principalmente en el paralelismo del sol y la lu-j] na que hemos expuesto más arriba. También podía parecer que la concepción unitaria del universo resultara afectada al supo-nerse tan cerca del centro cósmico una segunda fuente de luz independiente. Es cierto que no se podía prescindir de ella por completo. Se la encontraba en el ya citado Olimpo que rodeaba el universo y que contenía los elementos en su entera pureza, y del cual tomarían el cielo de las estrellas fijas y tal vez los planetas la totalidad de su luz, y el sol, expuesto de otro modo a eclipses demasiado numerosos, una parte de su luz. Este último, a su vez, fue considerado como un cuerpo al mismo tiempo poroso y vidrioso, capaz de reunir en sí rayos de luz y 153 de irradiarlos nuevamente. Mas en lo referente a la segunda gran ficción, la de la antitierra, estamos efectivamente obligados a aceptar la opinión de Aristóteles, de que el carácter sagrado de la cifra diez (véase pág. 142) jugaba un papel en ella. Pero como de la introducción de un nuevo cuerpo cósmico y de su interpolación entre la tierra y el fuego central debían resultar numerosas consecuencias importantes, no podemos dudar de que la consideración de estos resultados haya contribuido también a esta ficción y

---

[129] ***152*** 1) ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 5.

que la misma se haya recomendado al espíritu de aquellos investigadores no sólo por el motivo indicado por el estagírita. Las lagunas de nuestras informaciones no nos permiten aquí un juicio certero. Es indudable que la opinión de Böckh de que la antitierra significaba una pantalla destinada a substraer a los habitantes de la tierra el aspecto del fuego cósmico y a explicar, por lo tanto, su invisibilidad, carece de consistencia. Porque el hemisferio occidental de la tierra, orientado hacia el fuego central, es suficiente para cumplir esta tarea por completo. Más probable es que la antitierra haya sido inventada también porque se creía poder justificar más fácilmente la tan considerable evidencia de los eclipses lunares [130], si se disponía para este fin, además de la sombra de la tierra, también de la de la antitierra.

Más elocuente, sin embargo, que el lenguaje de los argumentos es el de los hechos históricos. Estos nos muestran la hipótesis del fuego central como un fermento, no como un obstáculo del progreso científico. Porque de la crisálida de ella surgió en menos de un siglo y medio la teoría heliocéntrica. Los excesos fantásticos del sistema de Filolao se fueron desmoronando pedazo a pedazo. La antitierra fue la que dio el primer paso. La ampliación del horizonte geográfico terminó por aplicar el golpe de gracia a esta ficción [131]. Cuando a más tardar en el cuarto siglo llegó a Grecia una noticia más detallada del gran viaje de exploración del cartaginés Hannón y de su avance más allá del supuestamente infranqueable extremo occidental de la tierra, las columnas de Heracles (el estrecho de Gi-braltar), y cuando poco después, debido a la expedición de Alejandro a la India se perfiló también con más precisos contornos 154 el conocimiento del Asia Oriental, entonces empezó a temblar el suelo sobre el cual se había levantado el edificio de las hipótesis pitagóricas. Con ello, por decirlo así, los antiguos se asomaron a la atalaya desde donde hubieran tenido que ver la supuesta antitierra. Y al no aparecer ni ésta ni el fuego central, privado ahora de su última defensa, se desmoronó por sí misma esta parte del sistema cósmico de los pitagóricos. Además, las cosas no pararon allí. Con el centro ficticio del supuesto movimiento circular

---

[130] ***153*** 1) Frecuencia de loa eclipses de luna. En sí mismos, sin duda, *los* eclipses de sol son más frecuentes. Así, en el espacio de tiempo comprendido en el *Canon der Finsternisse* de OPPOLZER, se anotan 8000 eclipses de sol contra 5200 de luna. Pero en cualquier punto de la tierra llega a observarse un número considerablemente mayor de los últimos que de los primeros.

[131] 2) Ampliación del horizonte geográfico. Sobre el periplo de Hannón y sobre la influencia de este viaje de descubrimientos para la transformación de la teoría del fuego central, cf. SCHIAPABELLI, I *precursori*, etc., pág. 25 de la separata, y H. BERGER, *Wissenschaftliche Erdkunde,* II, 387 de la primera edición.

diario de la tierra, fue abandonado también este último; el lugar de lo que hemos llamado el equivalente de la teoría de la rotación fue ocupado por ella misma. Ecfanto , uno de los últimos pitagóricos, ha profesado la teoría de las rotaciones de la tierra. A esta etapa del camino que conducía a la teoría heliocéntrica, se agregó, muy pronto, una segunda. El llamativo aumento de claridad que experimentan a veces los planetas, había sido observado primero en Mercurio y Venus. No quedaba otra alternativa que explicar el fenómeno por su causa verdadera: la mayor proximidad a que estos planetas se hallan temporariamente de la tierra. Con ello estaba demostrada la imposibilidad de que se movieran alrededor de la tierra en círculos concéntricos. Y como precisamente estos dos más próximos vecinos del sol, a causa de su revolución que en cada caso se completaba en un año solar, parecían revelar su vinculación con este cuerpo luminoso, resultaron, entre todos los planetas, los primeros cuyos movimientos fueron relacionados con el del sol. Esto fue la obra maestra de Heráclides, oriundo de Heracleia, en el Mar Negro, hombre genial que en un cuerpo deforme albergaba un espíritu inmenso y estaba versado en los más diferentes campos de la ciencia y de la literatura, que había frecuentado las escuelas de Platón y Aristóteles, pero que también había mantenido estrechas relaciones con los últimos pitagóricos [132]. Pero aquí tampoco era posible detenerse. Como también Marte revelaba

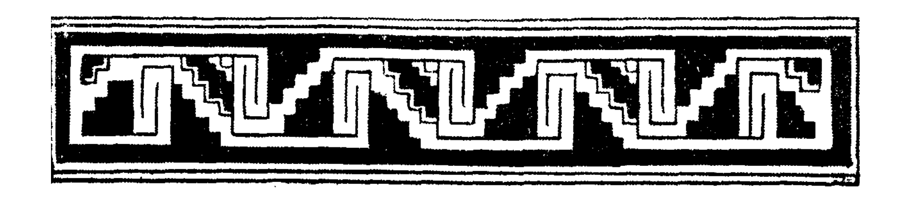
---

[132] ***154*** 1) Sobre Heráclides, cf. principalmente DIÓGENES LAERCIO, V, cap. 6. Lo que en el texto se dice sobre Heráclides en su calidad de precursor inmediato de Aristarco, se basa en la indicación de Geminus en SIMPLICIO, *Física,* 292, 20ss. D., indicación no exenta de dificultades. Después de prolongadas reflexiones, no creo poder darme por satisfecho con la interpretación que DIELS ofrece de este pasaje ("Über das physi-kalische System des Straton", *Berliner Sitzungsberichte,* 1893, p. 18 nota 1). Será necesario corregir el pasaje en forma idéntica o parecida a la propuesta por BERGK *(Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie,* p. 149), o bien considerar las palabras Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός [Heráclides, oriundo de las riberas del Mar Póntico] como agregado de algún lector bien informado. SCHIA-PABEIΛI, *loc. cit.,* da las pruebas de los progresos de la astronomía referidos en el texto, como también la explicación correspondiente. La teoría de Aristarco fue mencionada por COPÉRNICO en un pasaje que más tarde suprimió *(De revolut. caelest.,* ed. THORUN., 1873, p. 34 nota): *"credi-bile est hisce similibusque causis Philolaum mobilitatem terrae sensisse, quod etiam nonnullí Aristarchum Samium ferunt in eadem fuisse sententia",* etc. Las cuestiones que aquí tratamos fueron discutidas desde entonces en varias ocasiones: por HULTSCH en *Jahrbuah füf Philologie,* 1896, ("Über das astronomische System des Herakleides", donde, sin embargo, se considera también a este último (p. 309) como autor de la teoría de la rotación de la tierra, y no como el sucesor de Ecfanto, como en el artículo "Astronomie" en PAULY-WISSOWA, II, 1837); lo mismo por SCHIAPARELLI ("Origine del sistema planetario presso i Greci", Milán, en las Comunicaciones del Instituto Lombardo, 1898), y por TAN-NERY (en *Revue des études grecques,* XII, 305: "Sur Héraclide du Pont"). Me parece poco fundada la conjetura de este último, compartida también por H. STEIGMÜLLER *(Archiv,* XV, 144) de que Ecfanto y aun Hiketas no hayan sido personajes reales, sino meros interlocutores en un diálogo de Heráclides. De diferente opinión son W. H. HEIDEL, *Transactions of the American Philolog. Association,* XL, 6 (1910), y OTTO

hasta a los medios de observación tan imperfectos de aquella época un cambio considerable en su luminosidad, ya había caducado el lazo que reunía a los dos planetas interiores con al menos uno de los exteriores. Se iba [155] aproximando al punto de vista asumido en la era moderna por Ticho Brahe al hacer girar todos los planetas, con excepción de la tierra, alrededor del sol, mas ésta con su séquito de planetas alrededor de la tierra. Finalmente, el último paso decisivo lo dio el Copérnico de la antigüedad, Aristarco de Samos (280 a. de J. C.) y antes que él, aunque en forma menos decidida, Heráclides del Ponto, que acabamos de citar. El impulso para esta hazaña intelectual fue dado cuando, gracias a la labor preparatoria de Eudoxio, se comprendió que la magnitud del sol era incomparablemente superior a la de la tierra. Aristarco estimaba al sol siete veces mayor que la tierra. Pero por más deficiente que fuera esta estimación, y por mucho que distara de la realidad, bastaba para hacer aparecer como totalmente inadmisible que la inmensa bola de fuego girara como satélite alrededor del pequeño cuerpo cósmico que forma nuestra residencia. La tierra fue despojada de su posición predominante poco antes reconquistada; la concepción geocéntrica del mundo se vió reemplazada por la heliocéntrica. Estaba alcanzada la meta hacia la cual Pitágoras y sus discípulos habían abierto y señalado el camino, aunque sólo para ser abandonado poco después y ser reemplazado nuevamente, durante un largo número de siglos, por la antiquísima ilusión protegida por el sentimiento religioso.

Pero ha llegado el momento de regresar de esta anticipación histórica al punto de su partida: las teorías de los pitagóricos antiguos. Nada nos impide tampoco recoger el hilo que nos vimos obligados a soltar al final del segundo capítulo.

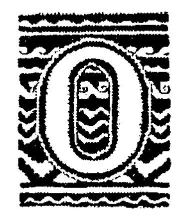
Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis,* Rostock, 1896, p. 64.



CAPÍTULO V - LA CREENCIA ÓRFICO-PITAGÓKICA EN LAS ALMAS

I

157



RFISMO y pitagorismo: estamos tentados de llamarlos la encarnación femenina y masculina de una tendencia fundamental idéntica. Allá prevalece la fantasía exaltada, aquí la razonada actividad científica; allá el anhelo personal de salvación, aquí la preocupación por el Estado y la sociedad; allá el ansia de pureza y el temor de mancharse, aquí el deseo de fomentar la moral y el orden burgués; allá la falta de una vigorosa confianza en sí mismo y un ascetismo lleno de arrepentimiento, aquí la severa disciplina y la cultura ética alimentada por la música y el examen de sí mismo. A los miembros de la comunidad los reúne allá una cofradía religiosa, aquí los rodea el vínculo de una orden de caballería semipolítica. El orfismo ignora la investigación matemática y astronómica; el pitagorismo, la poesía cosmogónica y teogónica. Sin embargo, a pesar de aquellas diferencias de grado y en medio de estas disparidades, existe la más llamativa concordancia, una concordancia de índole tan fuerte que en muchos casos ambas sectas se confunden mutuamente y resulta más que difícil decir cuál de ellas fue la parte que daba y cuál la que recibía.

Con un alto grado de probabilidad se puede proceder a esta separación en lo referente a aquella parte importante de la teoría de las almas que se llama metempsícosis o transmigración de las almas. "Según los pitagóricos", nos dice Aristóteles, 158 "un alma cualquiera transmigra a un cuerpo cualquiera"[133]. Y —para no mencionar el testimonio de numerosos autores posteriores— Jenófanes, coetáneo apenas menor de Pi-tágoras, relata en

---

[133] ***158*** 1) ARISTÓTELES, *De anima, I,* 3 *fin.*

versos que nos han sido conservados, que una vez éste, al ver maltratar un perro y oírlo gemir, habría exclamado lleno de compasión: "¡Deja de pegarle!, porque es el alma de un hombre amigo a la que reconozco en el tono de su voz" [134]. Hasta una anécdota de esta clase —y como tal la caracteriza Jenófanes al agregar "así se dice" —difícilmente podía nacer si la convicción en que se basa el hecho aislado no hubiera sido considerada como característica para el hombre que además (tan sólo de acuerdo con el testimonio de Empédo-cles) sabía contar tantas y tan maravillosas cosas de la vida anterior de su propia alma. Demorémonos un momento en la rara teoría. Es indudable que sólo a nosotros nos produce ex-trañeza la muy difundida creencia en la que ya se encontraron los druidas gálicos [135] y los drusos en la Edad Media, en la que se mantienen aún hoy los zulúes y groenlandeses, indios norteamericanos y los dayacs de Borneo, los caros de Birmania y los habitantes de Guinea igual que los innumerables adeptos de las religiones del brahamanismo y el budismo, y a la cual, un Espinosa y un Lessing, no rehusaron su simpatía y aprobación. El solo hecho de que esa creencia haya alcanzado una difusión tan vasta en el espacio y en el tiempo, revela que está hon-Idamente arraigada en el pensar y sentir humanos. Pero en un principio, el sentimiento de los que hacen transmigrar el alma humana a cuerpos de bestias y aun a plantas y viceversa (los detalles no son iguales en todas las naciones o sectas mencionadas) tenía que estar libre del orgullo que considera infranqueables las barreras entre aquellos reinos de la naturaleza. El razonamiento que conduce a esta idea puede haber sido el siguiente. En primer lugar: el alma cuya libertad de moverse y, si se puede decir así, derecho de traslado había sido deducida de los fenómenos del sueño, del éxtasis y de la obsesión, ¿por qué no querría buscar y elegir un nuevo domicilio, cuando se desmorona el ya viejo y caduco? ¿Por qué no cambiaría de cuerpo, como el hombre cambia de vestido? ¿De donde 159 —así podía proseguir el razonamiento— provienen todas las almas que por breve plazo habitan, animándolos, en hombres, animales y hasta en plantas? ¿Serían ellas

---

[134] *2)* JENÓFANES: en DIÓG. LAERCIO,. VIII, 36. Considero completamente infundadas las dudas expresadas últimamente de que estos versos se refieran a Pitágoras, e igualmente infundada la misma duda referente al testimonio de Empédocles, v. 415ss. STEIN = *Vorsokratiker,* 211, 14ss.

[135] 3) Cf. la recopilación de WILKINSON en G. RAWLINSON, *History of Herodotus,* II, 196 (3a edición). Sobre los drusos, cf. BENJAMÍN DE TÚPELA (siglo XII) en TYLOR, *Prim. Cult., II,* 13. Los restantes datos etnográficos han sido tomados también de TYLOR, *op. cit,,* capítulo 12, cuya tentativa de derivar de la semejanza física e intelectual de los descendientes con los antepasados la creencia en la migración del alma (II, 14), es, sin embargo, a mi juicio, una explicación absolutamente insuficiente.

tan numerosas como los efímeros seres individuales a los que se hallan ligadas temporariamente? Un niño, por ejemplo, muere en la más tierna edad. ¿Es que su alma ha sido creada para este lapso o ha esperado esta breve encarnación desde el comienzo de las cosas? ¿Qué ocurrirá después? ¿Es que el ser espiritual que posee la facultad de animar el cuerpo de un hombre o de un animal, ejercería esta facultad sólo durante pocas semanas, días, horas, o aun momentos, para permanecer después en reposo para siempre? Y aun prescindiendo de este caso extremo ¿no era más conforme a la naturaleza imaginarse aquellos entes superiores, imperecederos o apenas perecederos, más limitados en número que los seres groseramente materiales cuyo destino presiden, seres de vida efímera que nacen constantemente y perecen, tal como por ejemplo los oficiales de un ejército son menos numerosos que los soldados a quienes mandan? Y finalmente: tan pronto se agitaran los comienzos de un pensamiento más severo, era inevitable que las analogías del caso adoptasen rápidamente una forma más vigorosa. La creencia de que el alma sobrevive al cuerpo, casi no conocía ni conoce excepciones entre los hombres. Esta perduración se hacía cada vez más ilimitada, ya que no se veía ningún motivo para una extinción ulterior, y una vez formado el concepto de la eternidad, fue considerada sencillamente como eterna. Mas como todo lo nacido demostraba ser perecedero, debía imponerse con fuerza casi irresistible la idea de que lo imperecedero tampoco había nacido; a la eternidad de la postexistencia le correspondía la eternidad de la preexistencia. Y cuando finalmente, aunque sólo en el pensamiento de pueblos de cultura avanzada, se abrió paso la concepción de que en el mismo dominio del mundo material no se efectúa un nacer y perecer propiamente dicho, sino que en su lugar aparece más bien una permanente transformación y circulación ¿cómo podía dejar de presentarse entonces la suposición, paralela a aquella concepción, de que también en el mundo de los espíritus existe similar 160 movimiento cíclico en cuyo curso un mismo ser cambia infinitas veces su envoltura terrestre para volver a una forma anterior o a la primitiva después de una serie incalculable de transformaciones ?

Estas consideraciones y otras análogas podían producir la creencia en la transmigración de las almas entre los griegos no menos que entre tantos otros pueblos [136]. Sin embargo, esto, en realidad, no parece haber sido así. Nadie

---

[136] ***160*** 1) El origen no-griego de la metempsícosis resulta probado, por vía indirecta, por los vanos esfuerzos de aquellos que más se empeñan en negar este origen, por ejemplo de DIETRICH, que en su valioso libro *Nekya* se contenta finalmente con la alusión a unas vagas posibilidades (p. 90).

nos relata algo parecido, y si la creencia hubiera existido en la Hélade de antiguo, ello no podía ocultarse a Jenófanes, que tanto viajó y que tan versado estaba en estos temas. Difícilmente podía ocurrírsele considerar la doctrina como característica precisamente de Pitágoras y burlarse de él por su causa. También una consideración de índole más general puede contribuir a confirmar este resultado. El afecto a los animales, que es en cierto

modo la base de que surge aquella doctrina, no fue nunca un rasgo peculiar del sentimiento popular griego. Nunca hubo allí (prescindiendo de excepciones muy aisladas) animales sagrados como en la India o en Egipto. Finalmente, puede considerarse desde el principio como altamente improbable la suposición de que nuestro filósofo haya, por decirlo así, inventado de nuevo una creencia que en tantos lugares era popular. De este modo, el problema general se va concentrando en la indagación particular de cuál ha sido el pueblo o la religión de cuya esfera el filósofo tan famoso, sobre todo ***a*** causa de su vasta "exploración" (véase pág. 132), haya tomado aquella doctrina. A ello contesta Herodoto indicando a Egipto desde donde hombres cuyos nombres dice conocer, pero que no desea nom-

brar, habrían trasplantado a Grecia la doctrina de la transmi-gración del alma [137]. El conocimiento directo que poseemos ahora de la doctrina egipcia con relación al alma, no nos permite darnos definitivamente por satisfechos con esta solución. El ***Libro de los Muertos*** conoce el privilegio que tienen las almas buenas de adoptar varias formas de animales y aún de plantas. El alma puede aparecer "hoy como garza y mañana como escarabajo y pasado mañana como flor de loto en el agua"; puede presentarse como ave fénix, como ganso, como golondrina, 161 como tero, como grulla y como víbora. Y también el alma mala que va errando entre cielo y tierra sin hallar reposo busca un cuerpo humano para establecer en él su residencia, martirizarlo por medio de enfermedades, instigarlo al asesinato y a la demencia, etc. [138] Pero de una circulación regular que el alma del muerto "realiza a través de todos los

---

[137] 2) HERODOTO, II, 123.

[138] ***161*** 1) La primera cita pertenece a ERMAN, *Ágypten und das agyptische Leben*, 413. Lo que sigue, según MASPERO, *Bibliothéque Égyp-tologique*, II, 467 nota 3 y 466. — MASPERO, *op. cit.*, I, 349, atribuye la metempsícosis a la creencia egipcia de la época en que este país entró en contacto con la Hélade. Más tarde, según él, estas teorías habrían caído en descrédito o desaparecido casi por completo. En un estudio posterior (en el pasaje citado en primer término), Maspero modifica su juicio de la manera siguiente: *"Il ne faut pas oublier que l'assomption de toutea ses formes est purement volontaire et ne marque nullement le passage de l' ame humaine dans un corps de béte"*.

animales de la tierra, el mar y el aire para regresar después de tres mil años nuevamente al cuerpo humano", de esta indicación de Hero-doto nada nos informan los mismos textos egipcios, al menos hasta donde han sido leídos hasta ahora. Sea o no sea ésta la última palabra de una investigación que se halla en continua evolución y que trabaja con un material rico en contradicciones, por el momento al menos tenemos que rehusar nuestro consentimiento a la afirmación de Herodoto. En todo caso, la doctrina pitagórica concuerda mucho más exactamente con la india, no sólo en sus rasgos generales sino también hasta en detalles, como lo es el vegetarismo asociado a ella y hasta en la fórmula que sintetiza la totalidad de la creencia (el "círculo" y la "rueda" de los nacimientos). Aquí no nos resulta fácil creer en mera casualidad. Es cierto que sería necesario renunciar a todas estas deducciones si ellas nos obligaran a suponer que Pitágoras haya visitado las escuelas de sacerdotes indios o que haya sido influido, aunque sólo indirectamente, por el budismo. Pero podemos prescindir tanto de una como de otra de estas suposiciones aventuradas. La creencia india en la trans-migración del alma es de origen prebudístico [139], y realmente no se puede considerar como una suposición demasiado atrevida la de que el griego, tan ansioso de informarse, haya recibido por intermedio de los persas una información más o menos exacta de las enseñanzas religiosas del Oriente, sobre todo si se tiene en cuenta que en la época en que Pitágoras residía aún en su patria Jonia, los griegos asiáticos y una parte de la nación india obedecían ya al mismo soberano, a Ciro, fundador del Imperio Persa. Pero cualquiera que sea la fuente de que esta creencia haya sido tomada, lo cierto es que en época temprana se confundió con doctrinas órficas, y es necesario presentar al lector la doctrina órfico-pitagórica, cuyas corrientes, 162
originariamente separadas, ya no conocemos sino en su reunión, y más que todo aquella doctrina fundamental de la que la metempsícosis no es más que una parte aunque sumamente importante.

---

[139] 2) Sobre el origen prebudísíico de la creencia india en la metempsícosis, cf. JACOB, *A manual of Hindú Pantheism,* p. 25 (2a edición). Según me enseñó mi colega Bühler, esta creencia hizo su aparición en la religión y en la literatura bramánicas en una época que no se puede determinar exactamente, pero que es muy antigua. La obra principal que expone la nueva doctrina, aparece ya en los más antiguos escritos budistas rodeada del nimbo de una vetustez legendaria. L. VON SCHRO-DER *(Pythagoras und die Inder,* 1884) y más recientemente ADOLF FURT-WANGLER *(Die antiken Gemmen,* III, 262s.), que aprueba nuestros argumentos, se han pronunciado en favor del origen indio de la metempsícosis.

II

Esta doctrina común puede ser reducida a un solo térmi-no ***muy*** significativo: el pecado original del alma [140]. Ésta es de origen divino, la existencia terrestre es indigna de ella; el cuerpo es para el alma una cadena, una prisión, una tumba. Únicamente su propia culpabilidad podía arrojarla desde la magnificencia celestial a la impureza de la vida terrenal. Por este delito tiene que sufrir castigo y hacer penitencia; sólo por medio de la expiación y purificación será rehabilitada para volver a su patria de origen, el mundo de lo divino. Esta purificación y expiación se cumple de doble manera: mediante castigos en el Averno y mediante el ciclo de los nacimientos.

Por otra parte, es difícil que dos medios tan distintos para el logro de una sola finalidad hayan estado unidos desde un principio. Por ello y por otros motivos, es permitido suponer que los castigos en el Averno son un agregado de los órfi-cos, añadido a la metempsícosis pitagórica y posteriormente refundido en ella.

Hasta ahora hemos conocido a los órficos sólo como los fundadores de peculiares doctrinas cosmogónicas, echando con tal motivo una mirada ocasional sobre su modo de pensar. Para caracterizar este modo de pensar con más precisión, tenemos que tender nuestra vista sobre el mito que en su doctrina religiosa ocupa un lugar central. Es la leyenda de ***Dioniso-Zagreo.*** Al hijo de Zeus y Perséfone, siendo niño aún, le fue otorgado por su padre divino el dominio mundial. A él lo acosan los titanes que antes han luchado con Urano y han sido vencidos por éste. A sus atentados alevosos escapa el niño-dios en muchas transformaciones, hasta que al final, bajo la forma de un toro, es atrapado por ellos, despedazado y devorado 163. Atenea salva solamente su corazón, que Zeus se traga para producir de él al "nuevo Dioniso". Para castigarlos por su delito, Zeus alcanza a los titanes con el fuego

---

[140] ***162*** 1) Referente a lo que sigue, cf. ante todo ROHDE, *Psyche,* que únicamente parece equivocarse al exagerar la influencia del pueblo tracio, llamado "pobre en cultura e inteligencia" por HERODOTO, IV, 95, y en realidad, grosero y rapaz, y al inclinarse, por otra parte, a subestimar los elementos morales del orfismo. Nos llevaría demasiado lejos discutir aquí estos puntos controvertidos. En lo referente al segundo punto, señalemos la *Nekya,* de DIETERICH, p. 193/4; en lo referente al primero, recordemos brevemente que los rasgos más característicos del orfismo: conciencia del pecado, necesidad de purificación y de redención, castigos infernales, etc., no han sido comprobados de ningún modo entre los tracios.

de su rayo. De la ceniza de ellos surge el género humano, en cuyo carácter se halla mezclado el elemento titánico con el dionisíaco, nacido de la sangre de Zagreo. Los titanes son la encarnación del principio malo, y Dioniso del principio bueno. Su unión es la causa de la lucha entre lo divino y lo antidivino, que con tanta frecuencia suele bullir en el pecho humano. La extraña leyenda divina, cuyo contenido de otras ideas no ha de preocuparnos aquí, desemboca así en un mito explicativo destinado a fundamentar la duplicidad de la naturaleza humana, el contraste que reina en lo más íntimo de ella y la divide en dos.

La sensación profunda de esta oposición, del agudo contraste entre padecimiento terrestre e impureza terrestre por un lado, pureza divina y felicidad divina por el otro, forma el verdadero núcleo central de la concepción órfico-pitagórica de la vida. De esta fuente emana el ansia de purificación, de ex-piación y de salvación final. Difícil es alcanzar la meta: no basta una sola existencia terrenal para librar el alma de su mácula congénita y de la suciedad con que vilezas ulteriores la han manchado. Una larga serie de renacimientos forma algo como una continua peregrinación expiatoria, continuada durante milenios, interrumpida y agravada por castigos que sufre en la ciénaga; sólo tarde, si ello ocurriere, llega al punto de partida de la migración, libre al fin de sus penurias; regresa como un demonio puro a la comunidad de los dioses en que ha tenido su origen. "Del ciclo huí, del oneroso, del cargado de mi tristeza", así dice el grito esperanzado del alma que ha hecho "plena penitencia por obras de injusticia" y que ahora "implorando protección" se presenta ante la "reina del mundo subterráneo, la sagrada Perséfone", y ante las otras divinidades del Averno, a cuyo "género bienaventurado" se gloria de pertenecer y de las que espera ahora ser enviada "a las regiones de los que están libres de culpa, para escuchar la palabra salvadora: "Un dios, serás en vez de un mortal". Así leemos en aquellas tres tablillas de oro (ver pág. 116) que en el siglo 164 cuarto y en el tercero fueron colocadas en la tumba del muerto, cerca del antiguo Thurioi, es decir en una región donde antiguamente moraban los pitagóricos [141]. Esta serie de versos demuestran ser versiones distintas de un común texto más antiguo. Unidas a varias otras hojitas (en parte pertenecientes a la misma época y a localidades vecinas, en parte a la isla de Creta y a la última época romana) que indican al alma su camino en el Tártaro y en ciertas formas y giros concuerdan exactamente tanto con ellas como entre sí, forman los restos actualmente aun

[141] ***164*** 1) Cf. *supra* la recopilación de Comparetti. En RHYS DAVIDS, *Buddhism*, p. 161, se hallan paralelos budistas a lo anterior.

escasos de lo que podemos llamar el ***Libro de los Muertos*** de los órficos, que esperamos poseer pronto en forma más completa.

III

Aquí podemos pensar en la siguiente posibilidad. El "pecado original del alma" es tan ajeno a los textos sagrados que acabamos de citar como a las manifestaciones de nuestros más antiguos testigos de la doctrina órfica: el poeta Píndaro y el filósofo Empédocles. En ambos casos puede tratarse de una casualidad, ya que en uno y otro nuestra tradición es del todo fragmentaria. Pero también puede ocurrir algo distinto. Quizá aquel dogma principal de los órficos experimentara un desarrollo ulterior. Puede ser, y no resulta improbable que a la "caída del alma" se haya agregado sólo posteriormente su motivación. ("También este mal es la expiación de una culpa"). Suponiendo esto, quedan como elementos originarios de aquella doctrina los tres siguientes: un concepto melancólico de la vida que resta valor a la existencia terrestre y sus bienes; una firme confianza en la justicia divina, que castiga todo delito y premia todo mérito; finalmente, la convicción de la naturaleza divina, del origen divino del alma. De esta concepción pesimista del mundo que tan agudamente contrasta con el brillo alegre y el saturado optimismo de la época homérica, nos basta por el momento dejar constancia, sin ensayar una explicación. Ya en Hesíodo pudimos observar los primeros indicios de este cambio; se admitirá sin vacilar que 165 son distintas capas del pueblo las que nos manifiestan su sentir aquí y en las epopeyas; igualmente se admitirá que deben haber sido graves experiencias en la guerra y en la paz las que han provocado en el ánimo de los griegos esta disposición para aceptar teorías tan sombrías. La firme creencia en la justicia celeste vindicadora presupone —esto lo admitirán todos— que se reconozca, al menos en principio, el imperio del derecho y la ley; mientras en las relaciones políticas y sociales reina únicamente el favor personal y, en el mejor de los casos, un concepto de lealtad personal (véase pág. 54) falta el suelo propicio del que pueda brotar aquella esperanza llena de fe. La creencia en la ley del talión, sobre cuyos gérmenes ya hemos llamado la atención (véase pág. 112), se nos hace mucho más comprensible si recordamos, por ejemplo, la naturaleza de las erinnias que originariamente no eran otra cosa que las almas de los hombres asesinados que, llenas de ira, tratan de vengarse por sí mismas [142]. Como en la tierra el derecho punitivo del Estado surgió de la

---

[142] ***165*** 1) Sobre la naturaleza de las Erinias, cf. ROHDE, *Psyche,* I, 270 (2a ed.) y los detalles

venganza particular del individuo y de la familia, así también en los lugares de expiación del más allá la competencia de los dioses para la aplicación de la justicia ha llegado a ocupar, por decirlo así, el lugar de la vindicación directa. La exactitud de esta conclusión nos es explicada por aquellas descripciones del mundo subterráneo que nos muestran al malhechor atormentado por el alma o el espíritu vengador de su víctima. Además, la creencia en la ley del talión orientada hacia la vida futura debió acrecentarse, principalmente en épocas o en esferas de la vida en que predominaba el pesimismo. Un Esquilo, por ejemplo, que más que ningún otro de los poetas griegos estaba imbuido de esta creencia, dirige apenas una mirada más allá de las fronteras de la existencia terrestre; el combatiente de Maratón se contenta con el espectáculo del inmenso juicio divino, cuyo testigo y coadyuvante él mismo ha sido. Finalmente, si se quiere comprender o explicar la creencia en el origen divino del alma, hace falta, más que todo, prevenir analogías desconcertantes.

La concepción de que el alma del muerto goce de plena felicidad en el círculo de los dioses, que junto con ellos se regale 166 y beba incesantemente y se entregue a otros placeres sensuales, esta concepción arraigada tanto en la antigua India como entre los germanos, así entre los indios de América Central como probablemente también entre los tracios, no tiene casi nada en común con el tronco principal de la doctrina ór-fica [143]. Y tampoco es admisible deducir aquella convicción de la naturaleza del alma, sin más ni más, de las experiencias íntimas comunes a los místicos de todos los países y de todas las épocas.

Trato directo con la divinidad, asimilación a la divinidad, identificación con la divinidad: éstos son los fines que la mis-tica religiosa persigue siempre y en todas partes. Pero si este fin es uniforme, los caminos que conducen a él son variados. Hoy es el sordo resonar de los tamboriles, el profundo sonido de las flautas, el estridente fragor de los platillos, mañana las frenéticas y arrobadoras danzas, otra vez más el enfrasca-miento en la contemplación más monótona o la hipnosis producida por la prolongada concentración de la

---

que da en *Rheinisches Museum,* L, p. 6 = *Kleine Schriften,* II, 229.

[143] ***166*** 1) Sobre estas burdas representaciones de la bienaventuranza en el más allá, cf. DIETERICH, *op. cit.,* p. 79/80. Precisamente los numerosos paralelos citados por él, a los que quisiera agregar aún la extensa exposición (tomada de las más diversas fuentes de la antigua India) en MUIR, *Sanscrit Texts, V,* 307ss., hacen parecer sumamente aventurada la conclusión de que los dogmas órficos son de origen tracio.

vista sobre un objeto brillantes[144], lo que arrastra hacia el éxtasis, ora a la bacante, ora al brahamán asceta, ora al derviche musulmán o al monje budista, los libran del peso de la propia conciencia y los hacen entrar en el seno de la divinidad o del principio fundamental del Universo. En círculos más amplios del pueblo la sobreexitación o el aturdimiento de la vida nerviosa es reemplazada, una vez pasada la tormenta de semejante enfermedad mental de todo un pueblo, por el ***mysterion*** (o el ***sacramento),*** que brinda al creyente la sensación de la identificación con la divinidad y lo libera temporalmente de las pesadas cadenas de la vida individual. Los actos y las emociones por medio de las cuales el hombre se aparta de su prisión humana y se siente dios —piénsese en las bacantes y en los saba-zios, también en los Ra y los Osiris de los egipcios, etc.— son reemplazados por ceremonias alusivas: el hábito de llevar utensilios sagrados, de ingerir comidas y bebidas divinas, a veces . también símbolos de la unión sexual que cooperan a producir aquella identificación con la divinidad. Esta es también la esencia de los misterios griegos, báquicos, eleusianos, etc. Aquí 167 como en otras partes, la religión, originariamente, no tiene nada que ver con la moral. El éxtasis, al anular toda acción sensata, fomenta más bien lo que es contrario a la moralidad, como de un modo general la severa honestidad y el frenesí báquico siempre han sido sentidos como contrastes agudos, por no hablar de los abusos que, no sólo en el mundo griego, han sido cometidos tan a menudo en misterios de recoveco. En la medida, por cierto, en que los elementos altruistas de la naturaleza humana contenidos como en su germen en los sentimientos de familia, logran un desarrollo más amplio, los dioses, pensados, originariamente al menos, como no-morales, son elevados al rango de guardianes y garantes de cuanto tiene valor para el Estado y la sociedad, y los objetos de veneración enaltecidos así moralmente, reflejan a su vez los rayos que los nuevos ideales de la humanidad les han prestado como una aureola. Así es como los servicios místicos de la religión griega, principalmente los más importantes de ellos, los dedicados a las divinidades subterráneas en Eleusis, tampoco permanecieron completamente indiferentes frente a las exigencias de la moral. Los malhechores, y probablemente no sólo los que se habían manchado con un homicidio, estaban excluidos de la

---

[144] 2) Respecto del empleo de la hipnosis en la meditación ascética de los budistas, cf. H. KERN, *Der Buddhismus und seine Geschichte in In-dien* (traducción alemana de JACOBI), I, 502. — Para la parte que sigue, se encontrarán pruebas en ROHDE, *Psyche,* II, 14 (2a ed.) ; en EDUARD MEYER, *Geschichte Ágyptens,* p. 87; en el artículo "Eleusis" de FR. LE-NORMANT (Daremberg y Saglio, *Dictionnaire des antiquités)*; en DIETERICH, *De hymnis orphicis capitula quinqué,* p. 38.

participación en aquellos actos sagrados que prometían la felicidad eterna. El orfismo también tenía su servicio oculto, del que sabemos tan sólo que el mito principal de esta secta ha llegado en él a una representación similar a la del mito de Deméter en Eleusis, aunque no con el mismo esplendor deslumbrante y embelesador. Pero lo que distingue a la rama ór-fica de la religión griega entre todos los otros cultos misteriosos, es la insistencia sumamente enérgica en la moral, alcanzada apenas en la religión apolínea cuyo centro era Delfos. En la circunstancia de que la doctrina órfica del alma haya hecho más profunda la conciencia ética podemos ver las raíces verdaderas de su tercer componente, el más importante y más singular.

Un paralelo ayudará a comprenderlo. El capítulo 125 del ***Libro de los Muertos*** de los egipcios contiene una confesión negativa de pecados que suena como una exposición dilatada de 168 lo que, comprimido en pocas palabras, se puede leer en las hojitas de oro de la Italia inferior que hemos mencionado muchas veces [145]. Aquí como allá, el alma del muerto se llama con énfasis "pura", y sólo con esta su pureza justifica la pretensión de una sobrevivencia bienaventurada. Si el alma del ór-fico declara haber expiado las "obras de injusticia" y por ello se sabe libre de las manchas arrojadas por éstas, el alma del egipcio enumera todas las iniquidades de que se ha mantenido libre durante su peregrinación por la tierra. Pocos hechos de la historia de la religión y de las costumbres son capaces de provocar en nosotros mayor asombro que el contenido de esta antiquísima confesión. Contravenciones contra la ley de ceremonias aparecen en ella, pero no en cantidad abrumadora. Y al lado de las prescripciones de la moral burguesa que tienen curso en todas las comunidades civilizadas aparecen expresiones de una delicadeza ética nada común y en parte sorprendentemente pulcra: "No he oprimido a la viuda, no he retirado la leche de la boca del lactante... No he hecho más pobre al pobre. .. No he obligado al obrero a trabajar más allá del tiempo de su deber... No he sido negligente. No he sido perezoso ... No he jugado una mala partida al esclavo con su dueño... No he hecho verter lágrimas a nadie". Mas la doctrina ética que se trasluce de esta confesión, ha ordenado no sólo omisiones, sino también actos de beneficencia positiva. "En todas partes —así exclama el difunto— he propagado alegría. He alimentado

[145] ***168*** 1) Cf. MASPERO, *Bibliothéque Égyptol.,* II, 469ss. Agregué dos puntos de la confesión (líneas 17 y 18) de la obra de BRUGSCH, *Steininschrift und Bibelwort,* p. 253/4, contaminación perfectamente admisible según el juicio de los especialistas, puesto que la confesión negativa de los pecados ofrece múltiples variantes en los distintos textos. Sobre este punto, cf. ahora también MASPERO en su *Histoire ancienne,* etc., p. 191.

al hambriento, dado de beber al sediento, vestido al desnudo. He provisto de una barca al viajero amenazado con demorarse", etc. Y el alma benemérita que ha sobrellevado numerosas pruebas entra finalmente en el coro de los dioses. "Mi impureza —exclama lleno de alegría— ha sido expulsada y el pecado que estaba en mí ha sido subyugado... Llegué a este país de los transfigurados... Vosotros que estáis adelante —se refiere a los dioses nombrados anteriormente— dadme vuestras manos;... he llegado a ser uno de vosotros".

¿Nos hallamos aquí en presencia de algo más que un mero paralelo? ¿No reina aquí una concordancia espontánea, sino 169 una conexión genética? No lo sabemos, Sólo se puede recordar que la elaboración de la doctrina órfica ha sido posterior, y no muy posterior, a la iniciación de un íntimo intercambio entre Grecia y el Egipto. Poco deberíamos asombrarnos si los helenos, que, llenos de apocamiento respetuoso, levantaron su vista hacia las obras milagrosas del arte arquitectónico y escultural de los egipcios y que, para emplear la palabra de Platón [146], se consideraban a sí mismos y a su joven cultura como "niños" frente a la vejez de aquella civilización, si los helenos, repetimos, hubieran recibido de allá también profundas inspiraciones ético-religiosas. Si esto es realmente así, es una pregunta que probablemente será con-testada en forma irrefutable por la investigación futura. A nosotros nos basta aquí el ejemplo tomado del Egipto para demostrar cómo también en otras partes una concepción más profunda de la moral y la creencia en la naturaleza divina del alma han ido parejas. Y nada puede ser más comprensible. La distancia que reina entre las altas exigencias que el hombre moralmente refinado impone a su voluntad y a su sentimiento, y los impulsos brutales que con tanta frecuencia obstaculizan el cumplimiento de estas exigencias, ¿cómo no contribuiría a producir la creencia de.que entre los dos componentes de la naturaleza humana se entreabre un abismo y que ella no haya brotado de ningún modo de una misma raíz? Esta concepción, que en cierto modo dividía al ser humano en dos partes ajenas y enemigas, tenía que favorecer extraordinariamente el aguzamiento de la conciencia y la lucha contra los impulsos peligrosos para las acciones buenas o humanitarias. Mas con ella se inicia también —como la sombra de esta luz— el proceso del desdoblamiento del ser humano, la perturbación de la armonía interna, la enemistad contra la naturaleza y la negación ascética hasta de sus exigencias saludables o inocuas. Todo ello se halla reunido en el antiguo puritanismo

---

[146] ***169*** 1) Esta frase de Platón está en *Timeo,* p. 22 B.

con todo su largo séquito de costumbres poco gratas y desafortunadas interpretaciones de mitos, agregados que en consecuencia han motivado que este gran movimiento fuera juzgado de manera injusta.

170 Su origen puede hacérsenos más comprensible si nos fijamos en las condiciones históricas que lo rodearon. La crisis religiosa se nos aparece como un reflejo de la crisis social. La consideramos como un fenómeno concomitante de la lucha de clases que ocupó el siglo séptimo y una parte del sexto. También en este caso las graves penurias de la época llevaron a la gente por el camino de la religión. Deben haber sido principalmente las víctimas de la conquista y del duro régimen oligárquico quienes dirigieran sus miradas ansiosas hacia un mundo mejor, situado en el más allá, esperando de la divinidad la compensación de la injusticia sufrida sobre la tierra. En todo caso, el orfismo tenía sus raíces en los círculos de la burguesía y no de la nobleza. La repugnancia ante el derramamiento de sangre que juega un papel tan destacado en la moral de esta secta [147], señala a una clase social que no tenía sed de gloria militar ni brillaba por los hechos de armas. El "derecho" y la "ley" ***(diké y nomos)*** ***[148]*** que en el panteón ór-fico aparecen en un lugar de preferencia, en todos los tiempos son invocados con predilección por los débiles y oprimidos, no por los fuertes y poderosos. Con alguna razón podemos hablar de oposición intencionada contra la concepción de la vida y los ideales de la clase dirigente, no menos que de la manifiesta rebelión contra la religión dominante. Un efecto de esta rebelión ha sido que una figura incorporada relativamente tarde a la rueda de los dioses griegos, el Dioniso tracio, ocupe en este sistema religioso una posición preponderante. Y nótese bien que no son proezas soberbias como las de Heracles, dios de la nobleza, sino "padecimientos" inmerecidos del dios popular Dioniso los que forman la esencia mítica de la nueva creencia. La superioridad de los violentos opresores que, sin embargo, serán alcanzados alguna vez por la venganza de la divinidad suprema; la impotencia de los que sufren inocente-mente, pero que confían en la victoria final del derecho, ¿no se reflejan nítidamente en los titanes malos y en el abandonado niño Dioniso?

Evidentemente, éste no ha sido el sentido originario de la leyenda, destinada

---

[147] ***170*** 1) Cf. ARISTÓFANES, *Las ranas*, 1032 MEINEKE: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι [porque Orfeo nos enseñó a mantenernos alejados de los holocaustos sangrientos].

[148] 2) Sobre *Diké* y *Nomos*, cf. *Orphica, passim*, sobre todo fragm. 33, 125, 1, 126 ABEL.

más bien, según la interpretación probablemente 171 más acertada, a explicar una práctica orgiástica y cruel de los sacrificios, el despedazamiento y la deglución de animales vivos. ¡Pero cuántas veces no se ha apoderado la imaginación religiosa de un tema ofrecido por la leyenda para llenarlo de nuevo contenido y utilizarlo para nuevas concepciones! La oposición contra los que eran a la vez los exponentes de la religión oficial y los guardianes de las tradiciones nacionales debía producir en los conventículos órficos efectos similares que en las cortes de los "tiranos". Porque si nuestra interpretación es correcta, tanto aquéllos como éstos eran los representantes de las mismas clases populares, de la burguesía exenta de derechos y de los campesinos avasallados (véase pág. 35). El paralelismo es sorprendente. Recuérdese que el mismo Clístenes, que quebró el gobierno aristocrático en Sición y reemplazó los antiguos y afamados nombres de las tribus dóricas por otros groseramente injuriosos, prohibió allí mismo la recitación de los cantos homéricos, despojó de sus honores al semidivino héroe nacional Adrasto y los adjudicó a Dioniso. Un rasgo cosmopolita caracteriza también a aquellas dinastías, que gustaban concluir alianzas con príncipes extranjeros y cuyos miembros —como ocurrió en Corin-to— hasta llevaban a veces nombres extranjeros, frigios y egipcios ***(Gordio y Psammético).*** Del mismo modo, los órficos han agregado a los dioses autóctonos divinidades no sólo tra-cías, sino también fenicias (los Cabiros), y además, como ya hemos tratado de explicar, no se abstuvieron de apoyarse en doctrinas cosmogónicas egipcias y babilónicas (véase pág. 126). Después de todo ello, será algo más que mera casualidad el hecho de que Onomácrito, fundador de la comunidad órfica en Atenas, resida en esta corte y goce del favor y la protección de la casa de los Pisistrátides.

Muchas veces hemos de cruzar aún la senda del orfismo. Llegaremos a conocer sus frutos fecundos y a familiarizarnos con sus desfiguraciones repulsivas. Percibiremos la poderosa influencia que la doctrina ejerció sobre Platón y, principalmente por intermedio suyo, sobre la época posterior. Y no se nos escapará que el enajenamiento entre cuerpo y alma, 172 el dualismo psíquico se eleva y amplía en este punto hasta llegar a ser un enajenamiento entre el mundo y la divinidad, un dualismo en el sentido propio de la palabra, mientras el mismo orfismo no sacó nunca esta consecuencia que dormía en su principio fundamental, sino que se contentó con un panteísmo purificado que realza fuertemente la homogeneidad de la vida natural entera. Finalmente, debido a maravillosos hallazgos de años recientes, sobre todo por el redescubrimiento del Apocalipsis de San Pedro y sus enseñanzas, es

posible ver, como a la luz del día, el curso inferior del río poderoso cuyas fuentes están aún envueltas en espesas tinie-bas y observar cómo desemboca en el océano del cristianismo primitivo y tiñe sus aguas en vastas extensiones.

IV

Por oscuros que sean a la hora presente los orígenes del orfismo, no se justifica la menor duda respecto a su temprano entrelazamiento con los comienzos del pitagorismo. A la evidencia íntima se agrega el peso de tradiciones dignas de consideración. Entre los autores de poemas órficos antiguos se citaba en la antigüedad a hombres que en parte nos son conocidos como miembros del círculo pitagórico y que en parte pertenecían al menos a aquellas regiones (Italia inferior y Sicilia) en que las doctrinas de Pitágoras habían hallado su más temprana difusión [149]. Aun cuando de este modo debamos renunciar a una separación del todo nítida en el terreno que nos ocupa aquí, no faltan tampoco doctrinas que podemos considerar, basándonos en parte en la tradición, en parte en razones íntimas, más bien como pitagóricas que como ór-ficas. Cuando los órficos hacían morar el alma, entre una encarnación y la otra, en los lugares de castigo del Hades, los pitagóricos, merced a su aspiración más científica, debieron hacerse la pregunta: ¿cómo sucede que en el lugar y en el momento en que un ser nuevo entra a la vida (sea éste el momento de la concepción, el del nacimiento o un momento intermedio), un alma se halle en cada caso presente y dispuesta
173 a entrar en el cuerpo? Contestaron indicando las partículas que el sol tornó visibles [150], aquellos cuerpos minúsculos que nos rodean por todas partes y que respiramos con cada aliento, pero que se hallan en el límite de lo perceptible y sólo se vuelven visibles cuando la luz del sol cae sobre ellos. Admitiendo que la vibración de aquellas delicadas partículas que perdura aún cuando el aire parece hallarse completamente inmóvil, hiciera recordar el movimiento incesante que se atribuía al alma y favoreciera aquella identificación, esta teoría, aun prescindiendo de ello, es bien comprensible, y más aún: si se la mira desde el punto de vista de sus autores, sumamente sensata. Como ellos, según era perfectamente común en aquella época, veían en el alma no un ser inmaterial sino substancial de suprema sutileza, es decir, un ser invisible o apenas visible, entonces tanto la pregunta como su

[149] ***172*** 1) Cf. ROHDE, *Psyche,* II, p. 106 (2a ed.).

[150] ***173*** 1) Partículas de sol, según ARISTÓTELES, *De anima,* I, 2.

contestación estaban del todo justificadas. En forma muy similar, del hecho de que ciertos organismos inferiores se formen en todas partes donde existen condiciones favorables a su desarrollo, nuestros naturalistas llegaron a la bien fundada conclusión de que el aire está lleno de gérmenes invisibles de esta clase.

De un modo mucho más deficiente que sobre la doctrina del alma estamos informados sobre la teología pitagórica. En ninguna parte se nos dice que ellos se hayan colocado en alguna forma en el terreno de una fuerte oposición a la religión popular. En lo que respecta a su pretendida inclinación hacia el monoteísmo o también (según otras noticias) hacia una especie de dualismo [151], lo último en conexión con la fantástica teoría de los números en cuya virtud la unidad, como el principio de lo bueno, podía ser identificada con la divinidad, y la dualidad, como principio de lo malo, con el mundo material, es evidente que estas indicaciones, si es que merecen fe, se refieren a fases posteriores en el desarrollo de la doctrina de la escuela. Algo distinto parece ocurrir con las teorías sobre la respiración del mundo [152], las que lo hacen aparecer como un ser viviente, como también con las relativas al origen del mundo, que se habría iniciado en un punto y progresado hasta 174 su cabal integración por medio de la atracción que este mundo ejercía sobre sus alrededores más próximos y después sobre partes cada vez más alejadas de lo infinito. Mucho más importante que esta concepciones, que llevan en la frente el sello de la infancia de la ciencia, es una teoría igualmente antigua de la que nos da noticia fidedigna una exposición sumamente llamativa de Eudemo [153], Este discípulo de Aristóteles, que por sus eruditos estudios sobre la historia de la astronomía y la geometría debía hallarse bien familiarizado con el pitagorismo, pronunció una vez, en un curso sobre los conceptos de tiempo y de identidad temporal, las siguientes palabras : "Pero si se quiere creer a los pitagóricos... entonces yo también, con esta varita en la mano, volveré un día a parlar con vosotros, que igual que ahora volveréis a hallaros sentados ante mí, y no otra cosa ocurrirá con todo lo demás". ¡Cuan agradecidos tenemos que estar al buen Eudemo por haber dejado escapar esta alusión ocasional en

---

[151] 2) Inclinación hacia el monoteísmo, según CICERÓN, *De deorum natura, I,* 11 (27). Dualismo según Aecio, en ESTOBEO, *Églogas,* I, 1 = *Doxogr. Gr.*, 302.

[152] 3) Respiración del mundo: ARISTÓTELES, ***Física***, IV, 6, p. 213 b 22, donde leo αὐτὸ [esto] y suprimo πνεύματος [del aire], como ya lo propuso Chaignet con ciertas dudas.

[153] ***174*** 1) Véase el pasaje de EUDEMO, p. 73/4 SPENGEL. La misma doctrina acaba de ser formulada nuevamente por BLANQUI, LE BON y sobre todo por NIETZSCHE.

el ardor de su discurso, y cuan agradecidos también a sus diligentes oyentes que anotaron la información en su libreta de apuntes, salvándola así para la posteridad! Palpable se halla ante nuestros ojos el cuadro delicioso: sentado sobre su sillón de mármol, sonriendo humorísticamente y jugando con el distintivo de su dignidad, el director de la escuela; delante de él, en largas filas de asientos, están escuchando medio perplejos, medio deleitados, los jóvenes alumnos. Apenas sería posible agotar el pensamiento encerrado en esta breve noticia. Pensamiento, como puede decirse en seguida, que por lo demás honra altamente a los pitagóricos. Porque aquella pequeña frase tan henchida de sentido no significa ni más ni menos que la adhesión completa a la idea de una legalidad universal. Es un corolario deducido con todo rigor lógico de este reconocimiento unido a la creencia en los períodos cíclicos del cosmos. Esta creencia la hemos encontrado ya varias veces (en Anaximandro y en Heráclito) y pronto la encontraremos de nuevo (en Empé-docles) e igualmente en otros muy posteriores. Nos corresponde tratar ahora de su contenido.

A este fin tenemos que recordar los motivos de la especulación 175
cosmogónica en general. La pregunta por un origen del mundo presentóse al espíritu humano primero y principalmente por la experiencia diaria que nos muestra el nacer y perecer de formaciones siempre nuevas y que naturalmente lleva a trasportar al todo también lo que es válido para lo individual; en una fase posterior, por todo lo que llamamos simetría y orden en la estructura cósmica, y sobre todo por la existencia de grandes masas homogéneas de substancias (aire, tierra, mar) que quizá se hesitaba en considerar como algo originario; además, y finalmente, por las transformaciones que el globo terráqueo mismo presentaba a la observación penetrante (formaciones de deltas, cambios de tierra y mar, etc.). Los ensayos cosmogónicos más antiguos se contentaban muchas veces con presuponer e imaginar un comienzo del actual orden universal, sin preguntar jamás qué era lo que pudo haber precedido a aquel comienzo, y si el actual orden universal tendría duración eterna. Tan pronto como al pensamiento más disciplinado se presentó también este problema, ya estaba ante la alternativa: o un comienzo y un fin absolutos, o un proceso cósmico sin comienzo ni fin propiamente dichos. Los pensadores griegos al menos, que todos se guiaron por analogías bien o mal interpretadas, pero en su mayoría pasablemente serias, abrazaron inmediatamente la segunda alternativa: ni un comienzo ni un fin, en el sentido propio, sino un proceso de continua transformación. Aquí también se enfrentaban con una encrucijada. Hablando en términos

geométricos, el proceso cósmico podía ser comparado con una trayectoria o con una órbita circular. Según la primera hipótesis, se presentaba como un viaje hacia una meta desconocida; según la última, como una vuelta en redondo del acontecer, que regresa continuamente al mismo punto de partida. Aquí también, la elección apenas podía ser dudosa. Para la primera suposición no se disponía de ninguna analogía contundente, mientras que en favor de la última hablaba, en primer lugar, el espectáculo incesantemente renovado del marchitarse y renovarse de la vida vegetal, y luego la circulación de la substancia sobre cuyo conocimiento reposaba quizá desde su comienzo la teoría de la 176 protosubstancia y que, en todo caso, hemos visto enunciada con toda claridad en Heráclito. El destino de las almas —sea que se las hiciera morar como sombras en el Hades, sea que se las hiciera elevarse hacia las regiones de los bienaventurados— · debía evidentemente, según todas las apariencias, constituir una excepción de esta regla general en la vida de la naturaleza; pero la teoría de la transmigración del alma, sustentada considerablemente por aquella analogía general, era adecuada para restablecer la armonía perturbada por esta única excepción. De una importancia del todo decisiva debía ser el ciclo de las estaciones del año, el retorno regular de los esplendorosos e imponentes cuerpos celestes que gravitaban poderosamente sobre la vida de la naturaleza y de los hombres y que por ello fueron venerados como seres divinos. De paso recordemos en este lugar el más grande de todos los servicios que la astronomía ha prestado a la humanidad. En ella se han reunido por primera vez las ideas de la divinidad y de la legalidad. De ahí se ha derramado por primera vez el nimbo de lo divino sobre los conceptos del orden y de la regla, y, lo que es aún más significativo, el concepto del imperio divino ha sido preservado del peligro de confluir con el del dominio de la arbitrariedad y de confundirse con él inseparablemente.

Una vez producida en la forma indicada la creencia en el retorno cíclico de todo lo que ocurre, adquirió formas más firmes, porque podía apoyarse en la teoría del año cósmico o año grande que fue debida a las observaciones cósmicas, realizadas durante milenios, de los babilonios y quizá de unos pueblos de cultura aun más antigua [154]. Estas observaciones y las conclusiones derivadas de ellas permitían conocer o vislumbrar enormes períodos de tiempo. Según ellas, la relación existente entre un año común,

---

[154] ***176*** 1) Cf. LENORMANT-BABELON, *Histoire de l'Orient,* V, 175 (9» edición). Difiere considerablemente BEROSO en SYNCELLUS (C. MÜLLER, *Fragm. hist. Gr.,* II, 499).

por ejemplo, y el año cósmico babilónico no era otra que la existente entre un segundo de la hora doble —obtenida al dividir por doce el día de 24 horas— y un día. Y semejante año grande fue considerado, a su vez, como un día en la vida del universo. Quienes) establecían aquellas gigantescas unidades de tiempo se basaban indudablemente en la expectativa de que en la misma forma 177 en que el sol, la luna y los planetas, después de determinados plazos regulares, retornan a las posiciones que ocupaban al principio de ellos, se movían también otros cuerpos celestes cuyos cambios de posición se habían hecho patentes gracias a observaciones seculares. El marco creado por la astronomía del Oriente fue llenado por las teorías cíclicas tanto de pensadores griegos como indios. La teoría heracliteana de la incineración periódica del mundo ya no es desconocida a nuestros lectores (véase pág. 96). Los babilonios se habían basado también en la suposición de conflagraciones e inundaciones periódicas de la tierra [155]. Sin embargo, aunque al concebir esa idea pusieron de manifiesto la amplitud de su horizonte espiritual, para desarrollarla se dejaron llevar por un exceso de fantasía. Cuando todos los planetas se encuentran bajo el signo dé Cáncer, debía tener lugar una conflagración; cuando se reúnen bajo el signo del Capricornio, debía ocurrir una inundación; ambas cosas, seguramente, por el sólo motivo de que aquel sector del zodíaco, en que el sol se halla en el momento de solsticio estival, recuerda el calor abrasador, y el segundo, que indica el solsticio invernal, las desvastadoras precipitaciones pluviales. Probablemente los pitagóricos no cayeron bajo el dominio de asociaciones de ideas tan desenfrenadas, mientras su suposición de que existía una "doble perdición" [156] por la precipitación del fuego celeste y la caída de agua existente en la luna, parece influida por aquella doctrina babilónica. Sólo presuponiendo una disolución cíclica del estado actual del mundo o de la tierra se puede explicar la curiosa teoría de que nos informa el discípulo de Aristóteles. Nos parece inadmisible deducirla directamente de la teoría del año cósmico: "Cuando los astros vuelven a ocupar sus antiguas posiciones han de repetirse también todos estos mismos acontecimientos" [157]. Esto equivaldría a atribuir a la astrolo-gía caldea una

---

[155] ***177*** 1) Cf. SÉNECA, *Quaest. nat.*, III, 29, como también CENSORINO, *De die nat.*, 18, 11. Sobre el tema en general, cf. J. BIDEZ, "Bérose et la grande année" en las *Mélanges Paul Frédéricq* (Bruselas, 1904).

[156] 2) Cf. *Doxogr. Gr.*, 333, 7ss.

[157] 3) La opinión que aquí se impugna, es la de ZELLER, *Philosophie der Grieehen*, I, 443 (5a ed.) : "Cuando los astros vuelvan a tener la misma posición de antes, todo lo demás volverá también al mismo estado que antes y, por lo tanto, también las mismas personas volverán a existir bajo las mismas circunstancias de antes".

influencia determinante sobre doctrinas pitagóricas, mientras en lo demás no encontramos ningún rastro de influencia alguna de esta clase, y aun Teofrasto, condiscípulo de Eudemo, se informa todavía con expresiones de enorme sorpresa de la seudociencia babilónica que en aquel 178 momento llegó a conocerse en la Hélade. [158] Tampoco es admisible, a nuestro parecer, aducir en este caso la transmigración del alma. Porque sin mencionar el hecho de que la doctrina fuera abrazada ambiciosamente por una escuela posterior —la de los estoicos—, que desconocía la metempsícosis, y prescindiendo también de que toda esta época, según veremos pronto con toda claridad, no consideraba en ningún modo al "alma" como la esencia de las cualidades intelectuales o morales que caracterizan al individuo, la doctrina de la trasmigración de las almas tampoco explica de manera alguna lo que aquí necesita una explicación. Porque la teoría que nos ocupa se refiere a la reaparición simultánea de innumerables hombres que, además, conservarán sus particularidades corpóreas no menos que las espirituales. Asimismo conviene considerar lo siguiente. Para que renazca Eudemo con las mismas propiedades corpóreas y psíquicas que ahora posee, es necesario que antes hayan retornado a la existencia sus progenitores, así como también los antepasados de ellos, sin exceptuar toda la serie de sus antecesores espirituales, su maestro Aristóteles, el maestro de éste, Platón, Sócrates, etc. Y para que vuelva a existir la varita que ahora sacude, es necesario que antes haya crecido de nuevo el árbol de cuya madera ha sido tallada, que éste haya brotado de la misma semilla, y que ésta se haya arraigado en el mismo suelo de antes, etc. En realidad, tampoco hace falta este rodeo, pues evidentemente Eudemo no hace más que ejemplificar en su persona, en sus discípulos y en sus coetáneos una regla general que pretende la misma validez para todas las otras generaciones y todos los otros acontecimientos. En una palabra, aquel futuro retorno de todas las personas, cosas y contingencias actuales no puede tener lugar en ninguna otra forma que mediante el desenvolvimiento

---

[158] ***178*** *1)* Teofrasto. Cf. ENGELBRECHT en *Éranos Vindobonensis,* p. 129. Se puede atribuir a los pitagóricos el conocimiento de algunas proposiciones de la astronomía babilónica, del mismo modo que Heráclito conocía los fundamentos de la doctrina astrológica, según demostró precisamente ENGELBRECHT, op. cit., p. 126. Pero es muy distinto suponer que, en una cuestión fundamental, vinculada estrechamente con toda la concepción del mundo, los antiguos filósofos griegos, y sobre todo los pitagóricos o alguna parte considerable de ellos, se hayan contentado con seguir a los babilonios o, mejor dicho, con continuar su sistema astrológico hasta en sus últimas consecuencias y con darle mayor desarrollo. Se puede agregar que justamente Eudemo, que ocasionalmente (p. 171 SPENGEL) toca doctrinas religiosas de los fenicios y de los magos

repetido de un tejido de causalidades que ha sido devanado anteriormente. Y esto no es a nuestra opinión, una causal circunstancia concomitante, sino la verdadera esencia de la teoría. Dos cosas están contenidas en ella: la creencia en el rigurosísimo encadenamiento causal de todo lo que sucede y la creencia en un nuevo y absolutamente idéntico punto 179 de partida de esta serie de causalidades. No puede asombrarnos de ningún modo encontrar la primera en los pitagóricos, puesto que ya la hemos hallado en Heráclito, donde con buena razón pudimos considerarla como el eco que habían despertado los fundamentales descubrimientos de Pitágoras. La teoría de los números no radica tampoco en ninguna otra cosa que en aquella misma convicción de que una legalidad abraza la totalidad de los acontecimientos. Del mismo modo, Heráclito tampoco estableció una distinción nítida entre los procesos psíquicos y los naturales, y no puede causarnos extra-ñeza, asimismo, el determinismo, por decirlo así, natural e ingenuo con que aquí y allá nos encontramos en una época en que el problema de la voluntad no había sido planteado aún. Pero la segunda premisa de la doctrina pitagórica, tal como lo atestigua la información de Eudemo, no es otra cosa que la interpretación correcta, podemos decir matemáticamente rígida, de la teoría del retorno cíclico de un estado primordial del universo. Suponer los mismos factores naturales, la misma cantidad y distribución de ellos, las mismas fuerzas que obran en ellos, ¿qué otra cosa quiere decir sino suponer la fuente desde la cual debe derrarmarse una y otra vez el mismo río del decurso causal, idéntico hasta en lo mínimo y detallado? Si muchos entre nosotros esperan también el retorno al menos de nuestro sistema solar al punto de partida de su origen, ¿no han de sacar ellos (es lícito preguntarlo), las mismas conclusiones que han sacado los pitagóricos? Si el medio que ofrece resistencia y que probablemente llena el espacio ha de producir una paulatina extenuación del impulso inicial del movimiento planetario, la preponderancia de la atracción central continuamente renovada, y finalmente aquella precipitación de los planetas hacia el sol a la que debe seguir una generación de calor enorme y por lo tanto la transformación del sistema entero en aquellas masas nebulosas de las que han salido al comienzo, ¿qué otra alternativa nos queda entonces que la conclusión de que también todos los otros procesos terrenales se repetirán también sin excepciones y en la forma más minuciosa? Efectivamente, contestamos, no se daría otra alternativa 180 si la región del cosmos ocupada por el sol, los planetas y sus satélites, fuera una conformación completamente cerrada hacia afuera, de la que nada sale y en la que nada entra. Pero ningún distrito del universo puede parecerse al ***Estado comercial cerrado*** de Fichte. Sin hablar de las cantidades inmensas de calor que

en el curso de los millones de años han sido cedidas al espacio cósmico sin volver: cada meteorito, hasta cada polvillo de uno de ellos, que desde la zona de atracción de otro sistema ha entrado en el nuestro o viceversa, cada rayo de luz que ha ido de Sirio al Sol o del Sol a Sirio, han modificado el haber y el debe del saldo de substancias y fuerzas de nuestro sistema universal en forma suficiente para excluir el retorno de un estado inicial absolutamente idéntico. La fórmula cósmica de la que un espíritu capaz de esta tarea (para recordar una conocida idea de Laplace) podría deducir todo el desenvolvimiento causal de los sucesos hasta en sus más mínimos detalles, tiene que ser distinta en uno y en otro caso. Pero a los que como escenario de aquel idéntico desenvolvimiento causal quisieran acaso considerar no una parte del universo, sino su conjunto entero, habría que contestar que el análisis espectral nos ha mostrado al lado de mundos que están envejeciendo, otros que se están formando, y que, por lo tanto, en regiones distintas del universo se hallan presentes al mismo tiempo variadas fases de la evolución. Ni una ni otra de estas dos objeciones podía ser conocida por los sabios de la antigüedad. Así, en el caso presente, como en tantos otros, fue la relativa limitación de sus conocimientos la que les permitió mantener, imperturbados por el conocimiento de detalles que oscurecerían o restringirían, pensamientos grandes, fecundos y veraces en su esencia, desarrollarlos hasta el final y modelarlos en visiones grandiosas que conmueven poderosamente la imaginación.

Es cosa obvia tildar de melancólica y desconsoladora la teoría con su perspectiva de una monotonía cósmica sin comienzo ni fin. ¡Tanto mayor estima merece su autor! Porque se muestra completamente libre de aquella debilidad que considera condenada una tesis si no halaga nuestros íntimos deseos 181. Se impone el recuerdo de Hipaso de Metaponte [159]. Éste era incluido entre los pitagóricos. Pero al mismo tiempo que Heráclito, declaró que el fuego era la protosubstancia e, igual que éste, enseñó la destrucción y nueva formación del mundo que tendría lugar en plazos determinados. La insistencia en la legalidad universal operante en la vida tanto de la naturaleza como del hombre, es lo que debía esperarse ante todo de un pensador que seguía las huellas de Heráclito. También es posible que los estoicos, que tanto veneraban a Heráclito, aceptaran la doctrina que ha jugado un papel tan considerable en su sistema, con preferencia de las manos de un pitagórico que al mismo tiempo era un heracliteano a medias. Pero tenemos que renunciar a

---

[159] ***181*** 1) Hipias de Metaponte. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica, I,* 3, y TEOFRASTO (en *Doxogr. Gr.,* 475/6), también AECIO, *ib.,* 283/4.

obtener una seguridad completo. Toda discriminación de esta clase es en el dominio de esta escuela una tarea sumamente difícil y en la mayoría de los casos irrealizable. El obstáculo principal consiste aquí en la piedad que los pitagóricos profesaron hacia el fundador de su escuela, pues silenciaron sus propios méritos y colmaron de todos los honores al Maestro. Donde se citan trabajos individuales, las referencias se basan con mucha frecuencia en escritos apócrifos que abundaban en este sector de las letras más que en ningún otro. De los miembros más antiguos de la escuela conocemos, por cierto, muchos nombres, pero apenas más que esto. Quienes con estos nombres fueron designados y designadas, porque también mujeres participaron animadamente en el movimiento religioso-filosófico iniciado por Pitágoras, vivían en íntima comunidad. Su leal compañerismo, la solidaridad de intereses que los unía como hermanos, su amistad que llegaba hasta el sacrificio, son rasgos característicos del círculo tanto como sus serias tendencias hacia la moderación y el dominio de los afectos. Porque los conceptos de la armonía y de la medida que prevalecían en el edificio de sus teorías fueron también los ideales de su vida. Una sola personalidad se destaca" nítida y firmemente sobre este fondo. Es la de un hombre de muy pronunciada individualidad, cuyas teorías astronómicas lo muestran influenciado más fuertemente por los antiguos jónicos que por Pitágoras, mientras la dedicatoria de 182 su obra nos permite, por otra parte, conocer la relación íntima en que se halla con los miembros de la hermandad pitagórica.

"Alcmeón de Crotona [160], hijo de Pirítoo" —así decía el comienzo de su libro, del que desgraciadamente sólo nos han sido conservados pocos fragmentos—, "habla así a Bron-tino, León y Batilo: sobre las cosas invisibles, sólo los dioses poseen plena certeza, pero para sacar conclusiones de probabilidad a la manera de los hombres" —aquí se corta desgraciadamente la pequeña frase, mas no sin darnos un valioso indicio aún en esta forma trunca. El médico-filósofo, coetáneo más joven de Pitágoras, tiene plena conciencia de los límites del saber humano; en lo referente a lo que está fuera de la percepción sensorial, se resigna a expresar conjeturas, a sacar conclusiones de las que podemos esperar que hayan nacido de observaciones suficientemente cuidadosas y no carezcan de toda cautela. Aquella frase tanto más prometedora cuanto menos se compromete, nos anuncia no un sistema que abarque todas las cosas humanas y divinas, sino sólo doctrinas aisladas.

La obra más importante de Alcmeón se relaciona con las disciplinas de la anatomía y la fisiología. Fue él el primero —y en ello se funda su derecho a gloria postuma imperecedera— que reconoció el cerebro como órgano central de la actividad intelectual [161]. Apoyándose en disecciones de animales, que le atribuye una tradición fidedigna y a las que él se refiere con bastante claridad, descubrió los principales nervios sensoriales (llamados por él, como por Aristóteles, "vías" o "canales"), su curso y su terminación en el cerebro. La ciencia moderna respalda la interpretación funcional de tal estado de cosas anatómico con observaciones realizadas con motivo de enfermedades y lesiones. Alcmeón procedió en forma muy similar. Sabemos con certeza que utilizó para ello las perturbaciones sensoriales que se presentan como consecuencia de conmociones cerebrales. En forma razonada, aunque unilateral, 183 las explicó por lo que nosotros llamamos una interrupción de los conductos de transición. La sordera y la ceguera se producirían porque el

[160] ***182*** 1) Con respecto de todo este párrafo, cf. la colección comentada de fragmentos que editó Julius SANDER *(Alkmaeon von Kroton,* Wittenberg, 1893, *Beilage zum Programm des Gymnasiums).* Además, WACHTLER, *De Alcmaeone Crotoniata.* El redescubrimiento de Alcmeón, por decirlo así, se debe a PHILIPPSON en su libro "Yλη ανθρωπινή [la sustancia humana], Berlín, 1831. Nótese, por ejemplo, lo que dice en p. 20/1 sobre un pasaje de Teofrasto que hasta entonces había pasado inadvertido. La forma de Alcmeón se justifica por ser la única que nos ha sido transmitida en inscripciones (Ἀλκμέων y no Ἀλκμαίων). Cf. NAUCK, *Tragiker-Fragmente,* p. 379 (2a ed.). El proemio de su libro en DIÓG. LAERCIO, VIII, 5, 2. He traducido las palabras finales como si en el texto no se leyera ως δ' άνθρώποις τεκμαίρεσθαι [como está indicado A los hombres], lo que me parece imposible, sino ως δ' ανθρωπον τεκμαίρεσθοα [con respecto al conocimiento del hombre]. Posiblemente seguía una pequeña frase como ¿"χει που ώδε [algo como lo siguiente].

[161] 2) Cf. TEOFRASTO, *De sensibus,* párrafo 26 = *Doxogr. Gr.*, 507.

cerebro, removido de su posición normal, cerraría los conductos por los que llegan a él las impresiones del oído y de la visión. A la creencia muy difundida de que el semen masculino provenía de la médula espinal [162], opuso la evidencia que indicaría que la espina dorsal de animales sacrificados después de la consumación del acto procreativo no demuestra en ninguna manera una disminución de la médula que llena las vértebras. Se comprende que el valor de sus hipótesis positivas referentes al proceso de procreación y a la embrio-. logia no podía ser considerable. Más importante, al menos por la influencia que ejerció sobre las teorías de la época posterior, es su doctrina de la salud y la enfermedad [163]. La primera sería conservada por el equilibrio ***(isonomía*** es la expresión empleada por él) de las cualidades substanciales existentes en el cuerpo. El predominio de una de ellas sería la causa de enfermedades; la curación se lograría, sea por la vía artificial, sea por la natural, por medio del restablecimiento del equilibrio perturbado, lo que se vería facilitado ante todo por el hecho de que "la mayoría de las cosas humanas", entre ellas también aquellas cualidades, se presentarían bajo la forma de opuestos gemelos; aquí, un exceso de frío podría ser eliminado o equilibrado administrando calor; demasiada sequedad, por medio de la humedad, etc. A esta teoría le estaba deparada una larga vida, ya que se la vuelve a encontrar aún en los escritos de Geber, jefe de los alquimistas árabes [164]. A la vez restringida y, por decir así, petrificada fue esta teoría en la patología humoral de Hipócrates que consideró como causas de las enfermedades el exceso y la reducción descomedida de las savias más importantes contenidas en el cuerpo.

---

[162] ***183*** 1) La opinión de que el semen masculino procede de la médula espinal, es no sólo griega, sino también india y persa, cf. DARMESTE-TEB, *Zend-Avesta,* I, p. 164 nota 1 *(Sacred books of the East, vol.* IV).

[163] 2) Cf. *Doxogr. Gr.,* 442. Sobre la discutida teoría de los opuestos, ARIST., *Metaf.,* I, 5.

[164] 3) Para las concordancias con GEBER, me fundo en el ensayo de BERTHELOT en la *Revue des Deux Mondes,* 1893, p. 551: *Quand il y a equilibre entre leurs natures* (se trata de los cuatro elementos y de las cuatro propiedades fundamentales de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo), *les choses deviennent inalterables... T el est encoré le principe de l'art medical, appliqué a la guérison des maladies".* Berthelot reconoce aquí influencias griegas, sin recordar justamente a Alcmeón. Es cierto que Alcmeón no fue el único en nombrar las cuatro propiedades fun-fundamentales que acabamos de mencionar; sin embargo, ya en Aristóteles se presentan únicamente dentro de un orden de cosas que permite reconocer claramente la influencia de Alcmeón. Lo mismo en la obra de POLIBIO, *De natura hominis (Oeuvres d'Hippocrate,* VI, 38 LITTRÉ). Donde más se evidencia aquí la influencia de Alcmeón, es en p. 36: πολλά γαρ εστίν εν τω σώματι ένεόντα; δ όκόταν πύ' αλλήλων παρά φύσιν θερμαίνηταί τε καΐ ψύχηται και ξηραίνηταί τε και ύγραίνηται, νοόσους τίκτει [el cuerpo contiene muchas partes que mutuamente influyen en su naturaleza; según se caliente o enfríe, se seque o humedezca, nacen las enfermedades]. Littré ya advirtió claramente que Alcmeón es un precursor de Hipócrates (I, 562).

A los distintos sentidos les ha dedicado Alcmeón un examen detallado [165], con la única excepción del sentido del tacto, defecto que podemos acreditar en su favor, puesto que evidentemente ha desdeñado llenar con hipótesis arbitrarias las lagunas de sus conocimientos empíricos, necesariamente escasos. En todos los casos partió de la constitución anatómica de 184 los órganos sensoriales, como por ejemplo explicó como espacio de la resonancia el vacío lleno de aire contenido en la oreja, y del mismo modo llamó la atención sobre la humedad, la blandura, la flexibilidad y la abundancia de sangre (que él llama calor) de la lengua, que la facultarían para convertir cuerpos sólidos en estado líquido, preparando con ello la percepción del sabor. Pero, además, fue él el primero que dirigió su atención sobre las percepciones sensoriales subjetivas, abriendo con ello el camino destinado finalmente a conducir hacia un entendimiento más profundo de la naturaleza del acto de percepción y del proceso de conocimiento en general. Es cierto que aquí sólo dio el primer paso. Fue el "ver estrellas" del ojo alcanzado por un golpe violento lo que despertó su asombro y puso en movimiento persistente su imaginación científica. Si no nos equivocamos, la profundidad de su sentido científico es confirmada por el hecho de que penetró el significado de esta incidencia rara y anormal y creyó hallar en ella una llave para comprender el acto normal de la visión. Evidentemente, su explicación era lo que debía ser, una explicación burda e infantil. Donde nosotros hablamos de energía específica del nervio sensorial, él echó mano de un recurso de explicación puramente material. El ojo debía contener fuego, y en éste y en el líquido acuoso que realmente contiene, creía reconocer los dos vehículos de la percepción visual que le parecían indispensables: un elemento irradiador de luz y uno transparente.

De los rudimentos de la fisiología de los sentidos se elevó hacia los de la psicología [166]. Aquí hizo al menos una tentativa más activa para separar en lo

---

[165] 4) Las teorías particulares de Alcmeón sobre los sentidos en Teo-frasto, *op. cit.*, después en Aecio y Areo Dídimo en *Doxogr. Gr.*, 223, 404 y 456. A estas íuentes se pueden agregar las excelentes notas de DlELS, "Gorgias und Empedokles", *Berliner Sitzungsberichte,* abril de 1884, p. 11/2, y *Hermes,* XXVIII, 421, nota 1, donde, sea dicho de paso, la cita de ARISTÓTELES, *De generat. animal.,* debe leerse II, 6, 774 a 7 (en lugar de 363 a 7). Según una observación que me hizo mi colega Bühler, es muy curiosa la concordancia de la teoría de la visión de Alcmeón con la teoría india elaborada en la forma más completa en la teoría de *Nyáya-Vaiseshika.* Según ella, el órgano de la visión consiste en "fuego"; éste se reúne con el objeto, adoptando su forma. La impresión así producida es recogida por el "órgano interno", el *manas,* y transportado al *atinan,* el alma propiamente dicha.

[166] ***184*** 1) Sobre la psicología de Alcmeón, cf. TEOFRASTO, *op. cit.,* párrafo 25 = *Doxogr. Gr.,*

posible las funciones del conocimiento que sus coetáneos en su casi totalidad confundían en una sin diferenciarlas. De la percepción sensorial hizo surgir la memoria, de ésta la representación u opinión ***(doxa),*** de las dos últimas el intelecto o la comprensión que atribuía sólo al hombre en contraste con las especies inferiores. Al alma le adjudicó la inmortalidad, fundando su convicción por medio de un razonamiento que nos resulta muy extraño [167]. El
185 alma sería inmortal porque se parecería a los seres inmortales y concordaría con ellos porque se mueve incesantemente igual que los entes divinos en su totalidad: la luz, el sol, los astros y el cielo entero se hallan en movimiento incesante. Es evidente que quien llegó a esta conclusión, no podía considerar al alma como un algo completamente inmaterial. Porque en tal caso no la hubiera comparado a los astros, que, aunque considerados como divinos e imperecederos, siempre son corpóreos y ocupan espacio. Y tampoco hubiera fundado su pretensión de inmortalidad en su concordancia con aquellos entes, no en virtud de su mero carácter divino, sino en razón de su incesante movimiento en el espacio. ¿De dónde, preguntamos entonces, dedujo Alcmeón el incesante movimiento del agente psíquico? Seguramente no del transcurso jamás interrumpido de acontecimientos psíquicos (de las representaciones, afectos, impulsos de voluntad). Porque aun cuando no quisiera admitir la posibilidad de dormir sin un asomo de sueño, no podía deducir por cierto un privilegio del alma ante el cuerpo con sus movimientos igualmente incesantes (pulsación, respiración, etc.). Por ello, debe haber entendido aquí la ***psique*** en el sentido más amplio en que ha sido considerada también como la fuente de todos los hábitos espontáneos del cuerpo, o sea como fuerza vital. Y más exactamente, debe haberla considerado en el sentido más genuino, como una fuente primaria de energía, concepción confirmada también en toda su extensión por Platón, que ha transformado y desarrollado la teoría y que en el mismo concepto ha llamado al alma "origen y fuente" del movimiento [168]. En nuestra época el argumento se ha vuelto igualmente extraño en todas sus partes. Porque ni consideramos verdaderamente imperecederos a los astros, ni creemos que deba buscarse la fuente de la energía de todos los procesos vitales en otra parte que en los procesos químicos promovidos por la respiración y la alimentación. El médico especulativo también creía poder probar por medio de una argumentación el

---

506, completado por PLATÓN, *Fedón,* 961b, y también *Fedro,* 249 [b]. Sobre la influencia en Aristóteles cf. (después de HIRZEL) SANDER, op. cit., p. 25/6, especialmente con referencia a *Ana-lytíca post.,* II, 19.

[167] 2) La prueba de la inmortalidad véase en ARISTÓTELES, *De anima,* I, 2.

[168] ***185*** 1) Cf. *Fedro,* 245c.

carácter perecedero del cuerpo [169]. "Los hombres (nosotros podemos agregar: los animales) perecen 186 —así decía— porque no pueden enlazar el principio con el fin". Estas palabras, oscuras en sí, son iluminadas plenamente por el contexto en que se hallan en Aristóteles, quien las conservó. Lo que Alcmeón quiere decir con ello, es, sencillamente, esto: Si la senectud fuera no sólo en el sentido figurado, sino en el literal, la segunda infancia, entonces los hombres (y animales) podrían vivir eternamente, ya que en este caso se completaría un ciclo que podría repetirse incesantemente. Pero como en realidad la serie de transformaciones que el cuerpo humano (y el del animal) sufre en los distintos grados de edad no es cíclica, sino progresiva, es perfectamente comprensible que este proceso conduzca a un final definitivo. Respecto de la tercera posibilidad que aquí viene al caso, a saber, que esta serie de transformaciones podría asemejarse también a una línea recta o curva continuada hasta lo infinito, Alcmeón no tenía ningún motivo para tomarla en cuenta. Los procesos naturales por cuya analogía se dejaba guiar, le presentaban tan sólo aquella alternativa y en muy alta estima debemos tenerlo por haber deducido esta conclusión de analogía y no haberse dado por satisfecho con la afirmación apriorística de que todo lo que ha nacido necesariamente debe también perecer. Podemos agregar que las ciencias naturales modernas en lo referente a este problema no han progresado mucho más que el "padre de la fisiología". La ciencia de hoy puede comprobar alteraciones producidas por la vejez que, aun prescindiendo de los numerosos daños que amenazan continuamente la existencia de nuestro complicado organismo, son por sí solas motivo suficiente para producir su disolución final. Pero las causas de esta serie de alteraciones, igual que las del crecimiento, siguen envueltas hoy en la misma tiniebla que hace 24 siglos.

Mucho nos gustaría penetrar más profundamente en el pensamiento del filósofo de Crotona. ¿Qué es lo que el hombre venerable —así quisiéramos preguntar— ha pensado sobre la divinidad, sobre la protosubstancia, sobre el origen del género humano? Nuestras fuentes se niegan a contestar y su silencio, 187 seguramente nada casual, es muy elocuente y significativo. La aparición de un pensador que no tiene preparada, como sus antecesores, una

---

[169] 2) La demostración de la caducidad del cuerpo en Aristóteles, *Probl.*, 17, 3. Sobre la explicación que Alcmeón da del sueño y la muerte, que según él produce el retiro parcial o total de la sangre (del órgano central, evidentemente, cf. *Doxogr. Gr.*, 435, llss.), JULES SOURY observa: *"La théorie du sommeil et de la mort d'Alcmeon, une des plus anciennes sans doute, est encoré aujourd'hui, sous la forme de l'anémie cérébrale, la plus répandue". (Le gystéme nerveux central. Structure et fonctions, histoire critique des théories et des doctrines,* París, 1899, I, P- 5).

solución para cada problema, nos recuerda que ya no nos hallamos en los "comienzos" de la ciencia griega; nos recuerda que ya hemos traspasado el umbral de una época en que el espíritu de la crítica y de la duda ha comenzado a mover sus alas con más vigor que antes.

THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

PRIMERA EDICIÓN EN CASTELLANO CON UN PROLOGO DE

J. NATALICIO GONZÁLEZ

LIBRO II

EDITORIAL GUARANIA

Queda hecho el depósito que márca la ley 11.723

THEODOR GOMPERZ (1832-1912)

PENSADORES GRIEGOS

Primera edición en castellano. Tomo I traducido del alemán por Carlos Guillermo Körner.

Las notas griegas han sido traducidas por Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto.

Titulo original: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken

Philoophie von Theodor Gomperz. Erster Band. Dritte durchgesehene Auflage.

IMPRESO EN LA ARGENTINA PRINTED IN ARGENTINE

EDITORIAL GUARANIA

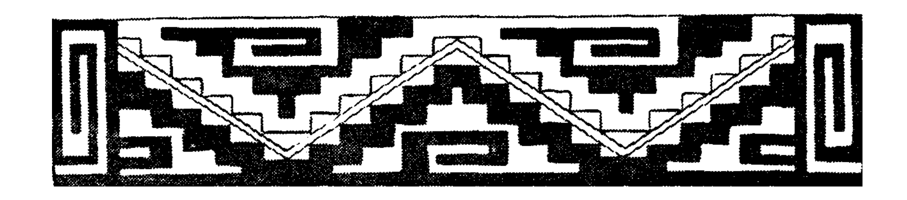
ASUNCIÓN DEL PARAGUAY

DE LA METAFÍSICA A LA CIENCIA POSITIVA

> Una conclusión metafísica es un sofisma o bien encierra una conclusión tomada de la experiencia.[170]
>
> H. V. HELMHOLTZ.

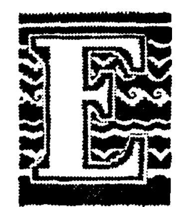
---

[170] El lema ha sido tomado de HELMHOLTZ, "Das Denken in der Medi-zin" *(Vortrage und Reden,* II, 189).



CAPITULO I - JENÓFANES

I



NTRE quienes alrededor del año 500 andaban por tierras griegas, más de uno se tropezó con un anciano juglar que caminaba recia-mente, seguido por un esclavo que llevaba la guitarra y unos pobres bártulos [171]. En mercados y plazas, el pueblo lo rodea en

---

[171] *191* 1) Los restos de los escritos de los eleatas se hallan reunidos en MULLACH, *Aristotelis de Melisso Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis,* etc., Berlín, 1845. El pretendido libro aristotélico, reeditado por O. Apelt, Teubner, 1888, en el volumen *Aristotelis quae feruntur de plantis,* etc., y luego por DlELS en las *Abhandlungen der Berliner Akademie,* 1900, es, según consta tras largas discusiones de los eruditos, obra de un peripatético tardío, mal informado sobre varios puntos. Considerar ese libro como obra de Teo-frasto, a quien lo atribuye el manuscrito del Vaticano, y a quien también lo parece haber atribuido SIMPLICIO, *Phys.,* 22, 26 D., que en lo demás está tan bien informado, es completamente imposible, sobre todo por las indicaciones que contiene sobre Anaximandro (975b, 12, cf. también el erróneo φασί τινες [dicen algunos], *ib.,* línea 7). PERDINAND DÜMMLER *(Rheinisches Museum,* XLII, p. 139-40 = *Kleine Schriften, II,* 482s.) y N. BACH *(Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik,* 1831, I, 480) completaron, en lo referente a Jenófanes, la colección de fragmentos de Mullach, en la cual no figura Zenón. Cf. también GOMPERZ, "Bei-tráge zur Kritik und Erklarung griechischer Schriftsteller, III, *(Wiener Sitzungsberichte,* 1875, p. 570ss.). Los restos literarios de Jenófanes, Parménides y Empédocles fueron reunidos y comentados por KARSTEN en su obra *Philosophorum Graecorum veterum.. . operum reliquiae,* Amster-dam, 1830-38; luego, en 1901, por Diels, *Poetarum philosophorum frag-menta* (anteriormente *Parménides' Lehrgedicht,* en griego y en alemán, 1897). Los poco numerosos fragmentos de Jenófanes, en *Vorsokratiker,* p. 44-52.

JENÓFANES: Fuentes principales: DIÓGENES LAERCIO, IX, cap. 2, además, ARISTÓTELES, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA y SEXTO EMPÍRICO.

Para la cronología de Jenófanes hay que tomar como punto de partida sus propios testimonios, contenidos en los fragmentos, y, en segundo lugar, el hecho de que él citara a Pitágoras y, a su vez, fuera citado por Heráblito. Abandonó su patria a la edad de 25 años (fragm. 24); la emigración pudo haber sido motivada muy bien por la conquista persa (545 a.C.), principalmente porque el fragmento 17 prueba con seguridad Casi absoluta que de todos modos no tuvo lugar antes. Si esta combinación es exacta, resulta que nació en 570, y como según el fragmento 24 llegó a una edad de 92 años, y a más de 100 años según CENSORINO, *de die natali,* 15, 3, puede mantenerse también la indicación del historiador Timeo (en CLEMENTE DE ALEJANDR., *Stromat., I,* 353 Pott.) de que Jenófanes vivió durante la época de Hierón I. (478-467).

profuso agolpamiento. A la muchedumbre boquiabierta le ofrece baratijas, historias de héroes y fundaciones, de factura propia y extraña; pero para los clientes de mayor confianza va buscando en los cajones secretos de su memoria piezas más selectas, cuyo contenido capcioso sabe aderezar muy hábilmente para el paladar reluctante de sus oyentes. El pobre rapsoda, que considera que un apetitoso estofado es pago adecuado de un celebrado artista, es el reformador más audaz y más influyente de su época [172]. La profesión de juglar le ofrece escasa subsistencia, pero al mismo tiempo le proporciona el manto para la actividad arriesgada del misionero religioso V filosófico. El hombre cuya faz arrugada está ahora rodeada de rizadas canas ha luchado en la flor de su juventud contra el enemigo nacional. Cuando la victoria se asentó en las insignias del conquistador y Jonia se convirtió en una provincia persa (545 a. de J.C.), él, que entonces tenía 25 años de edad, se unió a los más valientes entre sus compatriotas, los focenses, para hallar una nueva patria en el lejano Occidente, la Elea itálica. Allá, donde el nombre antiguo se 192 conserva hoy únicamente en una torre solitaria, en una bahía que entraba profundamente en la tierra, a la salida de un valle divido en tres partes por dos cadenas de colinas, la nieve de las montañas calabresas en su espalda, allá, a la edad de más de 92 años, Jenófanes cerró los ojos cansados, después de haber despertado a continuadores que lo hicieron jefe de una escuela de poderosa influencia en la época posterior. Los cantos épicos que comprendían miles de versos y en que se relataba la fundación de su ciudad natal, la Colofón rica en resina, y la colonización de Elea, se han perdido y olvidado. Pero de su poema didáctico, sembrado de pensamientos, y de sus graciosas elegías sazonadas de sabrosas agudezas y de placidez expansiva, se ha conservado más de un precioso remanente que nos obliga a amar y venerar a este hombre animado de impertérrita valentía mental y de las más puras intenciones. Es cierto que el látigo de su escarnio cae sobre mucho de lo que es caro al corazón de su pueblo. Ante todo sobre las figuras divinas tal como viven y actúan en las epopeyas, por cuyo ejemplo, según él afirma, "Homero y Hesíodo no han enseñado otra cosa a los hombres que robos, adulterios, y la forma de engañarse mutuamente". La concepción antropomórfica de lo divino en general despierta su contradicción más

[172] 2) La indigencia de Jenófanes es atestiguada por un apotegma incluido en *Gnomolog. París.*, ed. STERNBACH, Cracovia, 1895, N° 160, donde Jenófanes, al preguntarle Hierón cuántos esclavos poseía, contesta: "Dos, y aun a éstos me resulta difícil mantener". Tal anécdota no habría circulado si Jenófanes se hubiera contado en el número de los rapsodas que recibían altos honorarios. Cf. también fragm. 22 = *Vorsokratiker*, 48, 3ss. La descripción de la localidad se basa en observaciones recogidas por el autor. La "torre solitaria" se llama Torre di Velia y no fue construida en la antigüedad.

violenta. Si vacas, caballos y leones tuviesen manos y pudiesen confeccionar cuadros y esculturas, ¡entonces presentarían —opina Jenófanes— a los dioses como vacas, caballos y leones, del mismo modo que los hombres los forman de acuerdo a su propio retrato. Una incomprensión y hostilidad no menores demuestra frente a otros aspectos de la vida nacional. Considera como el colmo de lo absurdo que el vencedor en la lucha o en el pugilato, en la carrera o con la cuadriga, se vea colmado de los más altos honores. También siente la humildad de la propia suerte con mayor fuerza al compararla con la aureola que la opinión popular ha tejido alrededor de la cabeza de brutos atletas premiados, porque "es injusto preferir la fuerza del cuerpo a la buena sabiduría" y "mejor que la fuerza de hombres y de caballos es nuestra sabiduría". Así acomete, uno por uno, contra los santuarios de la mentalidad helénica:

193

el culto de la fuerza y de la belleza, no menos que la veneración de aquellos excelsos modelos celestes de la existencia terrestre. ¿De dónde —inquirimos antes de proseguir— viene esta brusca ruptura con la tradición de su pueblo, de dónde este apartamiento de las reglas y medidas nacionales de pensar y sentir, apartamiento que abría e indicaba el camino a las reformas más atrevidas de la época siguiente?

Encontraremos la contestación a esta pregunta en el grave y decisivo acontecimiento histórico que Jenófanes presenció en el período más impresionable de su juventud [173]. Jonia sometida al cetro del rey de los persas, sus habitantes doblegándose sin resistencia seria bajo el yugo foráneo, los ciudadanos de sólo dos ciudades —Fócida y Teos— prefiriendo la libertad a la patria: ¿cómo era posible que tales impresiones dejasen de influir sobre el concepto que la generación adolescente se formaba de la vida y del mundo? En todos los tiempos, la ruina de la patria y la extinción de la independencia nacional hablan un lenguaje claro a las almas fuertes, obligándolas a conocerse a sí mismas y a volver sobre sus pasos. Del mismo modo que en Alemania después de los triunfos de Napoleón, después de las batallas de Jena y Auerstádt, el racionalismo iluminado y la mentalidad cosmopolita cedieron el terreno a la orientación nacional y al romanticismo histórico, una revolución no menos profunda se produjo después de las victorias que Ciro

---

[173] *193* 1) El autor debe la idea aquí expresada a una conversación que mantuvo con Hermann Usener durante el congreso filológico de Vie-na, en mayo de 1893.

obtuvo sobre los griegos de Asia Menor. No bastaba atribuir la culpa de la derrota aplastante al lujo y a la enervación orientales. Es cierto que también el filósofo de Colofón acusó a los "mil de arriba" de entre sus conciudadanos quienes "antes han aprendido de los lidies la vana ostentación y se han paseado por el mercado vestidos de púrpura y cubiertos de ungüento". Pero su inteligencia penetrante no podía detenerse aquí. También los cánones éticos de las acciones, los ideales populares, sus apóstoles y sus fuentes fueron sometidas a un examen incisivo. No resulta extraño que un hombre de espíritu y carácter varoniles haya creído descubrir la fuente primaria de todo mal en la misma religión secularizada y en su expresión principal, la poesía épica (harto 194 familiar al rapsoda), y que, sangrándole el corazón, se desarrancara de la tradición de su nación. Así, nuestro sabio vuelve la espalda no sólo a la patria deshonrada, sino que también a los ideales patrios. Además, su vida de rapsoda andante, de una duración sin ejemplo y que él mismo calcula en 67 años, y la extraordinaria amplitud de/ miras que adquirió en tan largo tiempo y en tan distintos lugares, favorecía considerablemente la crítica disolvente que ejercía. No sólo las contradicciones, las incongruencias y las iniquidades de la multiforme leyenda helénica de dioses y héroes, ofrecían los blancos más vulnerables a su agudo juicio. También penetró con su mirada la elaboración de formaciones religiosas antropomórficas, que en su variedad contradictoria se anulan mutuamente. Sabe que los negros imaginan a sus dioses de color negro y nariz roma, que los tracios los forman de ojos celestes y cabellos rojizos. Pero, ¿por qué sólo los griegos estarían acertados, y no los tracios y negros? Conoce la lamentación de Osiris de los egipcios como el treno de Adonis de los fenicios. Condena ambos y en ellos a los cultos griegos afines: ¡tomad una decisión —así exhortaba a los que se lamentan por los dioses fallecidos— deplorad a aquellos seres como hombres mortales o veneradlos como dioses inmortales! De esta suerte fue el primero en manejar los métodos del ataque indirecto y de la refutación recíproca basados en la comparación y el paralelismo, métodos que en la mano de un Voltaire y de un Mon-tesquieu han demostrado ser armas tan eficientes en la lucha contra estatutos y dogmas positivos.

II

Pero el sabio de Colofón, es preciso reconocerlo, no fue un mero escarnecedor de la religión, como tampoco lo fue el sabio de Ferney. Él también venera a un "Ser Supremo". Porque "un dios es el más grande, tanto entre dioses como hombres, nada parecido a los mortales ni en figura ni en pensamientos". No

es un creador del universo, no es un dios ni fuera ni por encima del mundo, sino, aunque no de palabra, pero 195 sí de hecho, una alma cósmica, un espíritu universal. "Dirigiendo su mirada sobre todo el edificio celeste —así nos dice Aristóteles, que en este lugar, según toda evidencia, no arguye sino que relata— Jenófanes declaró que este uno es la divinidad" [174]. Y "hacia dondequiera que deje divagar el espíritu, todo se disuelve para mí en una unidad", así le hace hablar Timón de Fliasa (alrededor de 300 a. de J.C.), autor de un poema burlesco en el cual se critican una por una las doctrinas de los filósofos. Si el pensador mismo dice de este su dios supremo: "Todo lo vence por medio de fuerza mental", estas palabras parecen Indicar una concepción dualista del mundo. Pero, muy cerca de éstas, encontramos otras expresiones que concuerdan poco con esta interpretación. "Él ve por entero, oye por entero, piensa por entero", y con ello se "'reconoce, por cierto, que la deidad no posee órganos humanos para sentir y pensar, pero tampoco por ello se la declara ente que no tenga existencia en el espacio. Y si además se dice de ella: "Eternamente permanece sin moverse en el mismo lugar, todo movimiento es ajeno a ella", entonces la caracterizan estas determinaciones precisamente como extensa en el espacio. Como el universo, podemos agregar nosotros, que, como todo, permanece sin moverse ni alterarse por poco que ello sea aplicable a sus partes. Aquí podemos permitirnos una sonrisa cuando sorprendemos al ardiente enemigo del antropomorfismo en ocasionales amagos antropomórficos. Porque para matizar aquel reposo inconmovible de la deidad universal se dice que "no es digno de ella moverse por aquí y por allá". Ello, indudablemente, quiere decir que el ser supremo no debe parecerse a un sirviente que, jadeante y ajetreado, corre de un lado a otro, sino a un rey que majestuosamente reposa sobre su trono.

Pero hay otro camino para fundamentar con certeza la concepción del ser supremo que permanece indecisa entre espíritu y materia. El deísmo dualista es tan ajeno a los predecesores de Jenófanes como a sus coetáneos y sucesores. El protoente a la vez material y divino de Anaximandro, el fuego dotado de razón de Heráclito, ni en lo más mínimo puede provocar 196 mayor o menor extrañeza que el dios-naturaleza de nuestro sabio. En las teorías de sus discípulos no queda el menor lugar ni para un creador del universo ni para un constructor que obre en forma adecuada a los fines, y aun menos para un padre celeste que demuestre su previsión por medio de intervenciones aisladas, ni para un juez que distribuya premios y castigos.

---

[174] *195* 1) ARISTÓTELES, *Metafísica, I, 5,* y además Timón en SEXTO, *Hypotyp. Pyrrhon.,* I, 224 = 51, 17ss, BEKKEE.

¿Pero quién se habría imaginado jamás a los metafísi-cos eleáticos como discípulos de Jenófanes, si en lo referente a la fundamental teoría del dios, aquéllos hubieran estado en contradicción con éste, que era mucho más teólogo que metafísico? Además, su panteísmo no es tanto una innovación violenta como una evolución de la religión popular motivada por la creciente comprensión de la unidad de la vida natural y por el aumento de las exigencias morales. En todos los tiempos esta religión popular ha sido en su esencia, más que todo, veneración por la naturaleza y, bajo este aspecto, quizá haríamos mejor en hablar, no de evolución, sino más bien de un retroceso. Así, el reformador es en alta medida al mismo tiempo un restaurador. Bajo los muros del templo que él ha destruido, se encuentra con otro santuario más antiguo. Al retirar la capa más joven y peculiarmente griega de la religión antropomórfica representada por las poesías de Homero y Hesíodo, pone al descubierto la capa más originaria, común a los arios: la religión natural, conservada más indemne entre los indios y, sobre todo, entre los persas.

Desde este punto tenemos que abocarnos también al problema muy discutido de saber si Jenófanes reconoció dioses individuales al lado de su ser universal [175]. Fuentes literarias cuyo testimonio ha sido reconocido ahora como carente de valor, lo han negado. Manifestaciones indudablemente auténticas de nuestro pensador mismo, principalmente su declaración asegurada

---

[175] *196* 1) Jenófanes había sido considerado antaño como el primer monoteísta griego. Los argumentos decisivos en contra de esta opinión fueron expuestos y defendidos con éxito por Freudenthal en su obra *Ueber die Theologie des Xenophanes,* Breslau, 1886, trabajo al que nosotros debemos mucho. Zeller, por otra parte, tiene el mérito de haber eliminado algunos de los argumentos más débiles de Freudenthal (cf. *Deutsche Lite-raturzeitung,* del 13 de noviembre de 1886, y *Archiv,* II, p. 1ss.). — Imitación de Eurípides: *Hercules,* 1343, comparado con PSEUDO-PLUTARCO, *Stromat.* en EUSEB., Praep. evang., 1, 8, 4.

El argumento decisivo en contra del pretendido monoteísmo de Jenófanes está contenido ya en el único verso: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος [un solo dios, entre los dioses y los hombres, es el mayor], cuyo testimonio sólo podría ser desvirtuado interpretándolo por "en comparación con hombres" reales "y dioses" imaginarios, interpretación absolutamente contraria al buen sentido. Otra es la opinión de VON WILAMOWITZ, *Euripides Herakles,* II, 246, con el cual no puedo declararme de acuerdo en este caso. Preferimos creer que este pasaje señala a un dios supremo, apenas menos superior a los dioses inferiores que a los hombres. Cf, por ejemplo *Rigveda,* X, 121 (trad. MAX MÜLLER en OLDENBERG, *Buddha,* segunda edición, p. 19) : *"Der über Wolkenstrome selbst hi-naussah, Die Kraft gewahren und das Feuer zeugen, Er, der allein Gott über alien Gottern, Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?"* [El que se destacaba aún sobre los ríos de nubes que dan fuerza y producen el fuego, Él, el único Dios por encima de todos los dioses, ¿quién es el Dios al que honramos con sacrificios?].

documentalmente por la nueva forma que le dio Eurípides sobre la relación existente entre los dioses inferiores y el dios supremo, resuelven la cuestión en sentido afirmativo. Esta relación no se asemejaría a la que existe entre el tirano y sus subditos. Lo opuesto al reino de la arbitrariedad lo constituye el reino de las leyes, y así tendremos que 197ver en aquella manifestación el reconocimiento más o menos claro de un orden legal que obra en forma ubicua. Tampoco existe ni la sombra de un motivo interno para poner en duda esta decisión. Hacia los hijos de Leto y hacia la esposa de Zeus, la de los brazos blancos, el filósofo de Colofón seguramente no levantó jamás las manos en actitud implorante. Porque si "los mortales creen que los dioses nacen y que poseen la sensación, la voz y la figura de ellos (los mortales)", eso precisamente es para él una aberración contra la que se cree en el deber de luchar con el mayor empeño. Pero querer despojar a la naturaleza misma de su alma y de su carácter divino es tan ajeno a su mentalidad como a la de sus antecesores y coetáneos, los órficos, que igualmente insistieron en la homogeneidad del régimen universal, pero que no por ello negaron de ningún modo la multiplicidad de seres divinos. Heráclito también toleró, al lado de su fuego primordial pensante, a diosas individuales subalternos, y ni siquiera Platón y Aristóteles sacrificaron los dioses estelares en aras de la deidad suprema ; el monoteísmo puro, rigurosamente exclusivo, sonó siempre como una blasfemia a los oídos de los griegos. Sería entonces el más grande de los milagros que Jenófanes, hombre de religiosidad profunda, pero de religiosidad helénica, hubiera constituido una excepción a esta regla en época tan temprana. Hay, pues, mucho que recomienda y nada que impide la suposición de que haya tributado veneración divina a los grandes factores de la naturaleza. El jefe de la escuela eleática no fue el primer monoteísta, pero sí el profeta de un panteísmo que concordaba con la concepción natural de su pueblo y estaba saturado de los elementos culturales de su época.

III

Pero con ello no se agota el significado de esta poderosa personalidad. Además de poeta y pensador, fue asimismo un erudito investigador de primer rango. En este carácter lo elogia o censura Heráclito, su coetáneo algo más joven (véase pág. 92). Y ello no puede causarnos extrañeza, ya que es casi 198 seguro que fue su sed de saber la que le hizo asir el báculo del peregrino y obligó a su "espíritu pensativo a vagar por tierras griegas" durante tantos decenios. Durante estas andanzas seguramente buscaría más bien que evitaría las extremas comarcas fronterizas de la extensa faja colonial. Porque

precisamente en estas vanguardias de la civilización helénica, en la Naucratis egipcia o en la Olbia escita, un emisario de la poesía nacional debía ser tan bien recibido como lo es hoy en día su colega alemán en Saint Louis o en New York. En una época, pues, en que la exploración personal significaba mucho más que la sabiduría libresca, disponía de los medios más abundantes para recoger y asimilar la más rica cosecha de conocimientos. Entre las distintas ciencias es sobre todo la geología la que le cuenta entre sus adeptos más antiguos. Por lo que sabemos, fue el primero que del hallazgo de restos fosilizados de animales y plantas sacó conclusiones correctas y de vasto alcance. En las capas terciarias recientes de las famosas canteras de Siracusa encontró calcos de peces y, probablemente, de algas marinas, y en el suelo terciario más viejo de la isla de Malta, diversas conchas de moluscos marinos [176]. De ello dedujo transformaciones que la superficie de la tierra había experimentado en épocas pretéritas; más exactamente —como anticatastrófico, según podemos decir de acuerdo a Sir Charles Lyell—, alteraciones que no son el resultado de violentas crisis aisladas, sino el fruto de procesos minúsculos, pero continuos, que paulatinamente se van sumando hasta producir grandes efectos. Presuponía una alternación lenta, gradual y periódica entre tierra y mar, opinión que recuerda la doctrina de la circulación que ya hemos encontrado en su presunto maestro Anaximandro, y a ella unió una teoría análoga sobre el gradual desarrollo natural de la cultura humana ("pues los dioses no mostraron todo a los mortales desde un principio, sino que buscando ellos mismos encuentran poco a poco lo mejor"). Así se hace patente la pulsación de un espíritu rigurosamente científico, que agrega al retrato del filósofo de Colofón otro rasgo más, que no es el menos significativo.

199

---

[176] *198* 1) Además de Siracusa y Malta, nuestra fuente (HIPÓLITO, I, 14) cita también a Paros. Mi estimado colega Suess, en la carta antes mencionada, me enseñó que allí no existen petrificaciones. Su indicación de que las huellas de focas mencionadas en aquella fuente, son una imposibilidad paleontológica, me ha sugerido una ligera modificación que dé una lectura correcta: en lugar de φωκῶν [de las focas] habría que escribir φυκῶν o φυκίων [de las algas marinas]. Con respecto a esta suposición, Suess observa: "No en las mismas Latomías (de Siracusa), pero no muy lejos de éstas y en muchos puntos de Sicilia, se encuentran en una pizarra margal de color gris claro que alterna con piedra arenisca, impresiones sumamente nítidas y llamativas de ficoideas, fácilmente reconocibles como tales aun para los que no son especialistas". — Cf. PSEU-DO - PLUTARCO en EUSEB., *op. cit.*, *τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς* καὶ κατ᾽ ὀλίγον τὴν γῆν ἐς τὴν θάλασσαν χωρεῖν [con el tiempo, la tierra, desmontándose lenta y continuamente, avanza hacia el mar].

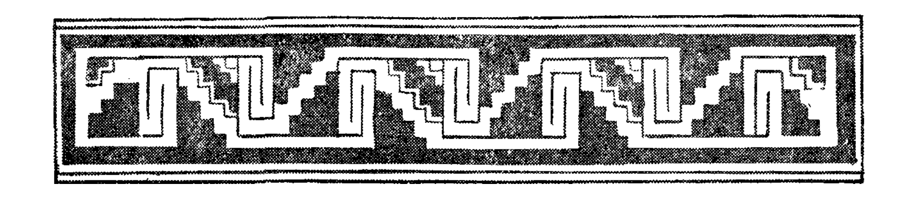
Echemos una mirada retrospectiva a la evolución gradual de ese hombre extraordinario. Experiencias juveniles de la índole más dolorosa despertaron en él en hora temprana dudas sobre la bondad y consistencia de las tradiciones populares, principalmente las religiosas. En casi setenta años de peregrinaje, el más vasto panorama de doctrinas religiosas, hábitos y costumbres de los pueblos y tribus le ahondó y confirmó estas dudas, proporcionándole los mejores instrumentos para darles consistencia. Sobre el camino desembarazado así de obstáculos avanza el reformador religioso, dejándose guiar por sus propios ideales éticos, por impulsos que se podrían llamar heredados o atávicos, y por los resultados de la cultura científica de su época. Su mente, llena de hermoso humanitarismo y amor a la justicia, y adversa a toda violencia grosera, lo lleva a extirpar todos los elementos de la religión popular que se oponen a aquellos cánones más elevados; la veneración de la naturaleza que los griegos, por decirlo así, llevan congénitamente y que halla una expresión más acentuada en una personalidad de temperamento poético-religioso, se une con la visión del orden legal que reina en el universo, visión que comparte con sus coetáneos más adelantados, y que lo lleva a una representación de la divinidad suprema en la cual ésta aparece como una fuerza primordial homogénea que se consubstancia con el universo, opera en él como el alma en el cuerpo, lo mueve y le da vida, pero que a la vez se halla in-solublemente unida y confundida con él. Mas a todos estos impulsos se agrega otro más: Es su amor a la verdad, seria y profundamente sentido que por la crítica de las figuraciones míticas alcanzó su madurez y fuerza. Este gran amor a la verdad le hace condenar la teología tradicional no sólo a causa de su insuficiencia ética, sino también por su carencia de fundamento real. Las doctrinas corrientes, esto es lo que evidentemente quiere decir, enuncian sobre las cosas supremas no sólo lo que no debemos creer, sino también lo que no podemos creer. Le repugnan, no sólo la falta de valor de lo que afirman esas doctrinas sino también la arbitrariedad de sus afirmaciones. Figuraciones moralmente inocuas, pero aventuradas 200 y antinaturales como lo son "gigantes, titanes y centauros", son fustigadas con acerba mordacidad como "***invenciones*** de los antiguos". Y además: sus enseñanzas son no sólo distintas de las de sus antecesores teológicos, sino también menos abundantes que éstas. Se contenta con unos pocos conceptos principales sin desarrollarlos de modo completo y preciso. "Sobre nada —así se lamenta Aristóteles— se expresó Jonófanes con amplia claridad" [177]. Su abstención va más lejos aún. En versos inmortales

[177] *200* 1) ARISTÓTELES, *Metafísica, I, 5,* 986b, 21: Ξενοφάνης δὲ ... οὐθὲν διεσαφήνισεν [Jenófanes ... nada expuso con claridad].

negó toda seguridad dogmática —indirectamente también la de sus propias doctrinas— y declinó, podemos decir, toda responsabilidad por los excesos de discípulos dogmatizantes. "Nadie ha alcanzado aún, exclama, y nadie alcanzará jamás plena certeza con respecto a los dioses y al dios que yo llamo la naturaleza toda. Porque por mucho que lograra dar en lo justo, quedaría sin saberlo; porque todo está cubierto de apariencia". Esta sentencia imperecedera la volveremos a encontrar varias veces. Primero en un eminente propulsor de sanos métodos de ciencias naturales, en el autor del escrito ***Sobre la antigua Medicina,*** cercano a Hipócrates, si no idéntico a él y que parte precisamente de esta palabra de nuestro filósofo en su lucha empeñosa contra la arbitrariedad en la filosofía de la naturaleza. Pero de ello hablaremos más tarde. Cerremos aquí nuestra exposición con la observación de que Jenófanes, al igual que todos los hombres verdaderamente grandes, reunió en su personalidad profundos contrastes que aparentemente se excluyen; en el presente caso un entusiasmo de hondo fervor religioso y la más sobria claridad que le permitía percibir nítidamente los límites del conocimiento humano. Es a la vez sembrador y segador. Con una mano arroja la semilla de la que debía brotar un árbol imponente en el bosque de la especulación griega; con la otra mano afila el corte del hacha destinada a desmontar éste y muchos otros troncos poderosos [178].

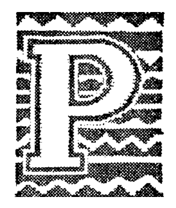
---

[178] 2) Puede recordarse aquí el extraño paralelismo que existe entre la evolución intelectual griega y la india. Sorprende notar que "los primeros vestigios" de la teoría "de la metempsícosis" aparezcan en los textos védicos poco tiempo antes de aparecer la etoría de lo Uno eterno" (OLDENBERG, *Buddha, p. 45,* segunda ed.), del mismo modo que la metempsícosis de Pitágoras precede inmediatamente a la teoría del Uno-Todo de Jenófanes. Sin embargo, a pesar de esta concordancia, conviene no pasar por alto las muy considerables diferencias. Lo que en los indios es sobre todo efusión sentimental, es entre los griegos antes que nada reflexión racional. La diferencia salta a la vista si recordamos por ejemplo las especulaciones científicas y geológicas de Jenófanes o las tentativas de Parménides, en la segunda parte de su poema didáctico, de explicar científicamente el acontecer cósmico. En la especulación india, la metafísica está vinculada casi exclusivamente a la religión, mientras que en la griega está vinculada no sólo a ésta, sino también a la ciencia. Por lo tanto, y a pesar de la notoria semejanza de los resultados del pensamiento obtenidos en ambos países, me sentí autorizado a presuponer, respecto de los griegos, motivos de pensamiento esencialmente distintos.



CAPITULO II - PARMÉNIDES

I



OLIBIO, yerno del fundador de la medicina científica, Hipócrates, inicia su obra ***Sobre la Naturaleza del Hombre*** [179] con una viva polémica. Impugna a los médicos y literatos según los cuales el cuerpo humano está formado por una sola substancia. Este "todo-uno" lo presentan los unos como aire; otros, como fuego; los más, como agua; cada uno de ellos "invoca en favor de su tesis testimonios y pruebas que en realidad nada significan". Esto, dice, se manifiesta tan claramente como la luz, cuando se asiste a los torneos oratorios que realizan ante el público. Pues mientras el que se encuentra en posesión de la verdad debería, por medio de su argumentación, hacerla triunfar siempre y por doquier, en aquellos torneos la victoria corresponde cada vez a otro, a saber, al que dispone de la lengua más ligera. "Mas para mí —así termina la memorable polémica— estas gentes sin juicio parecen que se derriban recíprocamente sobre la arena por medio de sus discursos mientras revalidan la tesis de M e l i s o". Doctrinas que revalidan una tesis, es decir que la apoyan y que la consolidan, sin duela le habrán abierto también el camino, podemos suponerlo así sin temeridad, contribuyendo a su primera aparición y favoreciéndola. Por consiguiente, haremos bien en no perder de vista esta señalada discusión y en recordarla en el momento en que se tratará de iluminar los motivos fundamentales de 202 la doctrina eleática, que encontró su exponente máximo en Meliso, noble samio cuya época está determinada con seguridad por la victoria naval que en el año 441 a. de J. C. logró sobre los atenienses. Ante todo, deberemos tener presente la relación en que se encontraba el naturalista cuyas palabras acabamos de oír, por una parte con los filósofos naturalistas a quienes combatía con insistente aspereza, y por la

---

[179] *201* 1) *De la naturaleza del Hombre*, *Oeuvres d'Hippocrate*, VI, 32ss., LITTHÉ.

otra, con el metafísico de Samos, o de Elea, como podemos llamarlo a causa de la escuela a que pertenecía. De los primeros, Poli-bio se encuentra separado por profundas divergencias de opinión; pero lo peor que sabe decir de ellos, es que contribuyeron al triunfo de la doctrina de Meliso. Su advertencia suena como la de un buen patriota que en una guerra civil previene a los partidos para que no abran las puertas al enemigo exterior. Las disensiones internas de los partidos significan poco cuando se trata de rechazar a un adversario funesto por igual para todos ellos. Y efectivamente, éste es el caso. En la más acentuada oposición a los naturalistas y a los filósofos naturalistas de todo orden y toda tendencia se hallan aquellos a quienes los contemporáneos, con ironía hiriente, han denominado los "filósofos innaturalistas" o mejor aún, los "hombres de la paralización total" [180]. Porque el "principio de Meliso" dice tan sólo (para emplear sus propias palabras) que "no vemos ni conocemos lo que es". Él mundo multicolor que nos rodea y del que nos enteramos por medio de nuestros sentidos no es más que un fantasma, una mera ilusión; toda transformación, todo movimiento, todo crecer y devenir y, por lo tanto, todo lo que constituye el tema de la investigación natural y de la especulación sobre la naturaleza, es una mera sombra, una vana apariencia. Lo verdaderamente real está tras esta engañosa fantasmagoría y consiste... pero aquí se bifurca el pensamiento de los dos principales representantes de esta escuela. No concuerdan, al menos completamente, en las soluciones positivas, pero sí en la negación que las precede. Conviene, pues, encarar primero las dudas y negaciones que les son comunes, después de habernos informado sobre la personalidad del más antiguo y más importante de ellos.

203

II

Mayor que Meliso es P a r m é n i d e s, el verdadero fundadordeTajinüy" mentada doctrina de la unidad [181]. Fue un hijo de Elea, vástago de una familia

---

[180] *202* 1) Cf. PLATÓN, *Teeteto,* 181 [a], y ARISTÓTELES en SEXTO, *adv. mathem.,* X, 46 (p. 485, 25 BEKKER).

[181] *203* 1) La fuente principal para la biografía de Parménides es DIÓG. LAEECIO, IX, cap. 3. (Una importante rectficación del texto, en DIELS, *Hermes,* 35, 196ss.). Para determinar las fechas de su nacimiento y de su muerte se utiliza generalmente la circunstancia de que Parménides sea coetáneo de Jenófanes y menor que éste, como también de Heráclito (cuya doctrina conoce y ridiculiza), y, en cambio, es mayor que Meliso y (según PLATÓN, *Parmenid.,* 127 [b], indicación que

acaudalada, respetada, y como tal no podía permanecer ajeno a la vida política. Díce-se que dio leyes a su ciudad natal y a este u otro acto público se refiere seguramente la bien atestiguada indicación cronológica de que el momento álgido de su vida cae en la sexagésima novena olimpíada (504 - 501 a. de J. C.). No cabe duda de que estuvo en contacto íntimo con Jenófanes, que falleció una cuarto de siglo más tarde, en todo caso después de 478. No nos atrevemos a llamarlo discípulo de éste en el sen--tido propio de la palabra, máxime porque aquel rapsoda ambulante que solía detenerse sólo brevemente en su patria adoptiva, difícilmente puede haber actuado alguna vez como maestro. En cambio se nos cita a un pitagórico, Ameinías, hijo de Dioquetes, que lo habría incitado a dedicarse a estudios filosóficos y al que después de su muerte le elevó por reconocimiento un ***heroon,*** o como diríamos nosotros, una capilla conmemorativa. En efecto, según veremos, el conjunto de teorías de Parménides muestra tantos rasgos pitagóricos como jenofánicos. Discípulo de los pitagóricos, veníale muy bien desarrollar la doctrina del todo-uno en la forma de una rigurosa deducción de índole matemática, mientras que por otra parte la peculiar orientación de la filosofía pitagórica no lo satisfacía plenamente. Si, por lo tanto, la estructura de su pensamiento al panteísmo de Jenófanes el fundamento y a la matemática, de Pitágoras la, forma, es un tercer sistema, el de Heráclito, el que en cierto modo le dió la orientación. Por-que fue la "doctrina del fluir" del sabio de Efeso la que más profundamente conmovió al espíritu de Parménides, le inspiró las dudas más persistentes, y, lo mismo que a sus sucesores, lo impulsó hacia aquella clase de soluciones en las que la particularidad especulativa de los eleatas se perfila con los rasgos más vigorosos. Pero escuchemos primero por boca del más joven representante de esa escuela (cuya prosa clara y 204 poco parca en palabras nos es aquí de mayor utilidad que la poesía didáctica de su maestro, en que los argumentos son apiñados y todo está reducido a su expresión más concisa) aquellas dudas y las negaciones que de ellas brotaron. "Porque si —exclama Meliso— tierra, agua, aire y fuego, y también hierro y oro ***son*** y si lo uno tiene vida y lo otro está muerto, si esto es blanco y aquello negro; si lo mismo ocurre con todo cuanto

---

merece fe) mayor en un cuarto de siglo que Zenón. No sabemos en qué se basa la indicación de Apolodoro relativa a su *acmé;* sin embargo, me parece completamente inadmisible atribuir, en este caso, combinaciones arbitrarias a un investigador grande y concienzudo, que en lo relativo a la cronología de Anaximandro y de Demócrito no se contentó sino con testimonios autobiográficos y que discute minuciosamente la de Empédocles en versos que nos han sido conservados. Los fragmentos del poema de Parménides fueron reeditados, después de la edición de MULLACH, por H. STEIN, con revisión del texto, en los *Symbola philologorum Bonnen-sium, Leipzig,* 1867, fascíc. post 765-806, luego por DIELS, Berlín, 1897, y finalmente en los *Vorsokratiker* del mismo autor.

los hombres dicen que en verdad es; si estas cosas en verdad son y nosotros vemos y oímos correctamente, entonces cada cosa debería ser tal como se nos ha aparecido al principio, y no transformarse ni cambiar de naturaleza, sino ser siempre lo que ahora es. Mas nosotros pretendemos ver, oír y conocer correctamente; sin embargo, lo caliente nos parece transformarse en algo frío, y lo frío en algo caliente; lo duro en algo blando, y lo blando en algo duro, y lo que tiene vida nos parece morir y nacer de algo que no tiene vida, y todo ello parece transformarse, y lo que una cosa ha sido, no asemejarse en nada a lo que es ahora. Mas bien parece que el hierro, que es duro, se gasta por el roce del dedo al que rodea en forma de anillo; y lo mismo el oro y la piedra preciosa y todas las otras cosas que consideramos como absoluta-niente fuertes, y no menos nos parece que del agua nacen tierra y piedras. Así resulta de ello que no vemos ni conocemos lo que es" [182].

Dos cosas se exige aquí de los objetos perceptibles a los sentidos: estabilidad intacta de su existencia y estabilidad intacta de sus propiedades. Desde cada uno de esos aspectos son sopesados y se los encuentra demasiado ligeros, se les reprocha su caducidad su variabilidad. Si las dos exigencias, mejor dicho los dos juicios, parecen confundirse en uno, la culpa de ello la tiene la ambigüedad, aun no reconocida entonces, de la palabra "s e r", la cual es empleada, ora con el sentido de existencia, ora como mera cópula (el sol existe; el sol es un cuerpo luminoso). Podemos dispensarnos también de examinar si se tenía derecho a relegar inmediatamente al dominio de la vana apariencia todo cuanto es perecedero o susceptible de variación. En cambio, es muy fácil 205 comprender que se buscaba un objeto de conocimiento seguro, diríamos palpable, y que, en vista de la imperfección en que por entonces se hallaba la ciencia de la substancia, no pudiera encontrárselo en -las cosas perceptibles a los sentidos; la hoja del árbol está hoy verde y llena de savia; mañana, amarilla y seca; más tarde, de color pardo y apergaminada. ¿Dónde aprehenderemos la cosa, cómo conoceremos y estableceremos en ella algo permanente? Heráclito había sintetizado la suma de estas experiencias cotidianas amplificándola más allá de los límites de la percepción efectiva y dando a la duda que de ello surgía una forma paradójica que desafiaba al sentido común. De esta manera, al ansia de conocer —si no quería contentarse acaso con contemplar la sucesión regular de todo lo que ocurre (véase pág. 107)— no sólo se le había quitado el fundamento, sino que el deseo natural de una armonía interna sin contradicciones del pensamiento

[182] *204* 1) Para la cita de Meliso, cf. MULLACH, *op. cit.*, 82/3. Corregí la frase final del pasaje citado mediante una transposición exigida por el sentido, cf. *Apologie der Heilkunst,* (2a edición), 156.

también había sido herido e incitado a protestar irritadamente. "Las cosas del mundo sensorial se encuentran sometidas a una transformación perpetua": este conocimiento era ya poco satisfactorio; pero contra una tesis que afirmaba que "las cosas son y no son" se rebelaba el sentido común, tanto más cuanto más severa era la disciplina mental de los que la oían. Y la reacción más violenta debía producirse en la mente de los que habían recibido adiestramiento pitagórico, es decir, eminentemente matemático. No es de extrañar, pues, que Parménides, discípulo de los pitagóricos, designase como "los dos senderos del error" al vulgar concepto del mundo que se daba por satisfecho con la realidad del mundo sensorial, y la doctrina hera-cliteana. Contra la última dirige los dardos más envenenados de su polémica. A aquellos "que consideran que el ser y el no ser parecen la misma cosa, y luego, 'no la misma cosa", los llama "a un tiempo sordos y ciegos, extraviados en su perplejidad, una raza de dementes"; "bicéfalos" los llama a causa de la faz doble (de la cabeza de Jano diríamos nosotros) que de acuerdo con su doctrina presentan las cosas; ellos, "los nada-sabedores son arrastrados" —a saber, por la corriente de 206 la doctrina del fluir— y "revertiente es su sendero" como el de las transformaciones de su protosubstancia [183].

Por características que estas explosiones sean respecto del estado de ánimo del eleata y de su posición frente al hera-clitismo, más atrayente y al mismo tiempo instructiva es su lucha contra la segunda y principal adversaria, la opinión general de los hombres. Se cree sentir aquí su emoción íntima a través de las frases y versos que se atropellan, a través de los golpes que se siguen sin interrupción y que se parecen a poderosos hachazos, golpes destinados a desmoronar el vulgar concepto del mundo y a destruir su fe en la realidad de los objetos perceptibles por los sentidos, en el nacer y perecer, en todo movimiento y en toda transformación. "¿Cómo ha de pe-recer jamás lo que existe, cómo ha de nacer jamás? Si ha nacido, entonces hubo un tiempo en que no ha existido, y lo mismo ocurre si alguna vez ha de nacer aún". "¿Qué génesis le buscarás a lo existente? ¿Cómo y dónde se habría originado? No admito que pienses o digas que lo no existente engendró; porque no es decible ni pensable el no-ser. ¿Qué necesidad lo habría hecho surgir a la existencia en un momento dado más que en otro?... Pero creer que del existente se engendre otro al lado de él, te lo impedirá la fuerza de la inteligencia". El aspecto positivo acompaña a todas estas negaciones. Lo que existe no sólo es "no-nacido y no-perecedero", y por tanto "sin comienzo y sin

[183] *206* 1) Cf. MÜLLACH, *loc. cit.,* 114, versos 45-51. BERNAYS *(Rhein. Mus.,* N. F., VII, 114ss. = *Ges. Abhandl.,* I, 62s.) relacionó este pasaje con Heráclito, dando las pruebas del caso.

fin"; ajeno le es no sólo el "cambio de lugar" y "la variación del color": es un ente limitado y pensante y además un "todo indivisible, homogéneo, continuo, por doquier semejante a sí mismo, ni más existente en algún punto, ni en algún punto menos existente", "similar al peso de la masa de una esfera bellamente circular, perfecta por todas partes, con alto equilibrio de todo lugar". Ante estas palabras, el lector experimenta algo como aquel choque violento que suele despertarnos de sueños encantadores; hace un instante planeábamos, libres de toda atadura, más allá de las estrellas, y ahora nos rodea nuevamente la estrecha realidad. Parecería que el propio Parménides se haya atrevido a emprender, al igual que íca-ro, un vuelo que debería llevarlo, más allá de la esfera de toda 207 experiencia, hacia el éter del puro existir; más sus fuerzas se han agotado en medio de este camino, de modo que tiene que descender nuevamente sobre las más familiares regiones bajas de la existencia corporal. Y en verdad, su teoría de lo existente ha preparado las concepciones afines de los ontológicos posteriores, sin asemejarse a ellas, porque aún tenía demasiado de los efluvios terrestres; nos lleva al atrio, pero no al santuario de la metafísica.

III

Y a esta altura nos convendrá dirigir otra vez nuestra mirada sobre aquella frase de Polibio de la que partió nuestra exposición. El profundo médico-pensador había comprendido que las tesis contradictorias de los filósofos naturalistas servían de punto de apoyo al escepticismo de los eleatas. Es evidente que con ello no quería decir otra cosa que lo siguiente: quien declara que todas las cosas son aire, niega, salvo una sola reserva, la validez del testimonio de los sentidos; quien declara que todo es agua hace lo mismo con otra reserva; lo mismo hace quien declara que todas las cosas son fuego. ***Los*** representantes de estas teorías debían, pues, preparar el terreno para pensadores; podemos agregar que tenían que producir pensadores que extrajeran la suma de las negaciones concordantes y las afirmaciones contradictorias. Y lo hacían anulando estas últimas como otros tantos asientos que se revalidan mutuamente y resumiendo en una gran negación total las negaciones parciales que se complementaban recíprocamente (ver pág. 78): para quien mira las consecuencias de este pensamiento no puede presentarse dudoso ni un momento el origen de la doctrina de Parménides sobre el existir. Ésta es el producto de una descomposición, a saber: el residuo o el precipitado de la teoría de la protosubstancia que queda después que ella se ha descompuesto en sí misma. Cuanto más se hallaban en condiciones de

anularse mutuamente las formas contradictorias que sucesivamente sirvieran de vestimenta a la teoría de la protosubstancia, más poderosa y persistente 208 debía ser la influencia que su común núcleo central, no tocado por la lucha de opiniones, tenía que ejercer sobre los ánimos. Que la substancia no nace ni perece, es la doctrina común de los físicos, para hablar con Aristóteles, que con este término denomina a los filósofos naturalistas a partir de Tales. Durante un siglo entero esta doctrina había perdurado y era familiar en el espíritu de los griegos cultos y pensadores. Des-pués de haber cambiado de piel tantas veces y sobrevivido siempre a este cambio, ¿cómo no debía concluir por parecer inatacable y adquirir casi la fuerza de un axioma? Pero es cierto que "la antigua tesis no puesta en duda por ningún lado" (una vez más es Aristóteles el que habla) no sólo adquirió un sentido más definido y una forma más rigurosa, precisamente como consecuencia de la reacción contra la doctrina de Heráclito, sino que también recibió agregados cuyo origen es necesario revelar [184].

El primero y más importante de estos agregados de Par-ménides ya no nos es desconocido. No sólo la perpetui-dad, sino también la i n mu t a b i l d a d son atributos del ser universal que llena el espacio. Es una protosubstancia que no sufre, como la de Tales y Anaximandro, de Anaxímenes y Heráclito, múltiples modificaciones ni se exterioriza en formaciones varias que después reabsorbe nuevamente; es hoy no sólo en su contenido, sino por la forma, lo que ha sido desde la eternidad y seguirá siendo en toda eternidad. Un pasaje hasta parece poner en tela de juicio el mismo curso del tiempo [185]; y en efecto,

---

[184] *208* 1) En vista de que se continúa atribuyendo únicamente a los eléatas y no a sus predecesores la negación del nacer y del perecer, parece necesario citar aquí los testimonios expresos de Aristóteles: διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν..., ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦμὴ ὄντος [en cuanto a la interpretación de la doctrina común de los físicos... de que no nace nada de lo no existente] *(Fis.,* I, 4, 187ª, 26); *ibid.,* 34: περὶ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φυσεως [en tanto en esta doctrina están acordes todos los que trataron de física]; Metaf., I, 3, 984 ª fin.: τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν δλην οὐ μόνον κατά γενεσιν καὶ φθοράν ̔τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) [dicen que lo uno es inmovible y la naturaleza una entera, no sólo respecto de su génesis y origen, sino también en lo referente a su ocaso (esto ya es antigua sabiduría y todos concordaban en ello)]; 984ª 11: καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γιγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε απόλλυσθαι [y en cuanto a esto, opinaban que no hay un nacer partiendo de la nada ni tampoco un perecer], siendo los que así opinaban *los* antiguos fisiólogos a partir de Tales. — *Metaf.,* XI, 6, 1062 *b* 24: τὸ γὰρ μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γιγνεσθαι πᾶν δ᾽ ἐξ ὄντος σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως [que nada nace de lo no existente, sino todo de lo existente; esto es axioma común para todos los que trataron de la física].

[185] 2) Se refiere a v. 66 STEIN = *Vorsokratiker,* 119, 2.

¿qué ha de significar el concepto del tiempo donde, nada sucede en el tiempo, donde se niega realidad a todos y a cada uno de los sucesos temporales? Mas en este punto que señala la cumbre de su poder de abstracción, el eleata no parece haberse detenido mucho. Con tanta mayor insistencia se aferra a la inmutabilidad de aquel su ser que llena el espacio. Al postulado de la constancia cuantitativa que en la teoría de la protosubstancia formaba desde el comienzo una parte importante, y que poco a poco" (principalmente por Anaxímenes) adquirió forma más nítida, se agrega el de la constancia cualitativa. No sólo 209 la cantidad de la substancia no debe experimentar ni aumento ni disminución; su naturaleza debe permanecer invariablemente igual. Una breve consideración que, por cierto, sobrepasa un poco el marco cronológico de la presente exposición, puede enseñarnos que semejante desarrollo se hallaba dentro del espíritu de la doctrina misma. Anaxágoras, del que pronto tendremos que ocuparnos, no ha sufrido, de acuerdo con lo que sabemos, la más mínima influencia de la doctrina de Parmé-nides. Sin embargo, en él también la común doctrina fundamental engendró el mismo brote. Acerca de la forma en que él llegó a esta ampliación de la teoría de la protosubstancia, y como muchos otros debían llegar luego a ella, nos ilustra muy bien un fragmento minúsculo de su libro, descubierto hace sólo poco tiempo. "¿Cómo habría de surgir el cabello del no-ca-bello, la carne de la no-carne?", así pregunta creyendo haber negado con ello algo francamente imposible [186]. A la comprensión perfecta de este su modo de pensar, llegamos recordando el encanto que ejerce el idioma aun en el espíritu de los más profundos pensadores. La substancia es algo que no ha llegado a ser; de la nada nunca viene un algo: de esta afirmación, como anotamos más arriba, los siglos habían hecho un lugar común. ¡Qué suave e imperceptible fue aquí el paso hacia el nuevo axioma! Si de lo no-existente jamás deviene un algo existente, ¿por qué no devendría de un algo que no es esto ni aquello un algo que es esto y aquello? Una sola fórmula cubría las dos exigencias: de lo que no es no puede devenir

un algo que es; de lo no-blanco no puede devenir un, blanco, etc. Ya hemos tenido que recordar el empleo algo impreciso de la palabra "ser", que en forma vacilante usaban ora para designar la existencia, ora para ligar el predicado con el sujeto. Pero si éste es el destino por el cual el nuevo postulado debía surgir, y surgió; si el poder de la asociación de ideas y de la

---

[186] *209* 1) El "fragmento minúsculo", pero sumamente importante, de Anaxágoras, ha sido extraído por DIELS *(Hermes,* XIII, 4; también *Vorsokratiker,* 317, 23) de un escolio a Gregorio Nacianceno (MIGNE, *Patrol. Gr.*, XXXVI, 901).

ambigüedad de la lengua coadyuvó a hacerlo nacer, no se emite con ello, en ningún modo, un juicio sobre su valor y su significado. La creencia en la causalidad, hija del ciego instinto de asociación, tampoco puede gloriarse de más noble origen; y, sin embargo, ¿quién querrá renunciar a dejarse 210 conducir por ella ahora que la experiencia confirma sin cesar las esperanzas de aquella creencia y sobre todo desde que el injerto del canon experimental ha ennoblecido al patrón? Aun si se produjera lo inaudito, si el bastón que durante miríadas de años ayudó a nuestros predecesores a caminar sobre este planeta se rompiera en nuestra mano; si de pronto el agua cesara de apagar nuestra sed, el oxígeno de alimentar la combustión, aun entonces no nos quedaría otra alternativa; no tendríamos razón para lamentarnos por haber confiado hasta ahora en la creencia de que el porvenir se asemejará al pasado, por haber seguido la única senda transitable a través de los laberintos y del desorden de los fenómenos naturales.

Algo parecido, aunque no exactamente lo mismo, ocurre con los dos postulados que afirman la inmutabilidad de la substancia. No exactamente lo mismo; porque aun no era necesario que el mundo se trocara en un caos y la acción dirigida a una finalidad se tornara imposible, por el sólo hecho de existir únicamente sucesos relacionados por una ley, aunque sin ningún substrato constante. Pero no hace falta detenerse en semejantes suposiciones. Presupuesta la existencia de cosas corpóreas en general y aquellas series de experiencias de las que hemos visto nacer y fortificarse la teoría de la protosubs-tancia (cf. p. 74 y sig.), el progreso del conocimiento estaba supeditado en realidad a que en lo extenso que llenaba el espacio se viera más y más algo constante, tanto por su cantidad como por su naturaleza. Sólo así podía tornarse inteligible lo que sucedía en el Universo, sólo así podía deducirse lo venidero de lo presente; y el deseo de que ello fuese así, debía favorecer poderosamente el desarrollo de la nueva creencia, aun cuando no pudiera darle nacimiento. Pero entre las dos ramas de esta teoría subsisten aun hoy día grandes diferencias. Creemos que nada nace de la nada y nada perece en la nada, porque la apariencia contraria reveló su inconsistencia en numerosos casos, y principalmente en esos, terrenos que nuestra inteligencia ha penetrado más profundamente, y porque la teoría, jamás ha sido quebrantada por ninguna acreditada autoridad contraria. Que nada puede nacer de la nada, 211 que nada puede perecer en la nada, ésta sí es una afirmación que no podemos conceder ni a Parménides ni a sus numerosos sucesores apriorísticos. Su supuesta necesidad del pensamiento es una apariencia engañosa. Primero se ha introducido en un concepto, en nuestro caso en el del existir, todas las características que después se compenetran

entre sí y con la envoltura verbal de que están revestidas, en forma tal que el producto del arte ofrece el efecto de un producto de la naturaleza (si no de un producto sobrenatural). Primero se ha dado el nombre de "existir" a la permanencia eterna, y después se nos prueba claramente que este algo que existe no puede ni nacer ni perecer, puesto que entonces no sería algo que existe. Pero esto sólo sea dicho de paso. Mas el segundo de estos postulados éstrechamente hermanados sigue siendo hoy día propiedad casi exclusiva de los hombres de rigurosa formación científica. Contradice la evidencia en mucho mayor grado que el primero, y sigue siendo más la estrella que orienta la investigación que su resultado ya adquirido y completamente confirmado por la experiencia. Resumido en pocas palabras, el postulado dice simplemente en el sentido de la ciencia moderna que todos los fenómenos naturales descansan en algo así como un cordón central del acontecer, del cual irradian numerosas ramificaciones. Este cordón central se compone exclusivamente de movimientos. Con aproximada exactitud podemos llamar cuerpos desprovistos de cualidad a los que son asiento de éstos movimientos o cambios de situación. Las ramificaciones o irradiaciones son las imágenes sensibles que producen un aparente cambio de cualidad. Una onda aérea y la impresión acústica que a la misma corresponde, una onda del éter y la correspondiente impresión luminosa; un proceso químico (en definitiva, una separación, una unión, un desplazamiento de partículas) y la consecuente impresión sobre el gusto o sobre el olfato: éstos son algunos ejemplos que ayudan a dilucidar lo antedicho. Si bien en el terreno de la "acústica y de la óptica conocemos ya los movimientos correspondientes a las impresiones cualitativas que los mismos irradian, en el dominio de la química sólo se ha logrado en medida tan modesta que 212 hace poco un eminente naturalista podía decir que "la representación matemática-mecánica... del más simple proceso químico" era "la tarea que el Newton de la química debería acometer". "La química", así continúa Dubois-Reymond, "sería una ciencia en el más alto sentido humano si conociéramos el origen causal de la fuerza de tensión, de la velocidad, de los equilibrios estables e inestables de las partículas, en la misma forma que hemos penetrado en los movimientos de los astros" [187]. y de los comienzos ya existentes de esa ciencia ideal el mismo

---

[187] *212* 1) E. DU BOIS-REYMOND, en *Sitzungsber. der Kgl. preuss. Akademie d. Wissensch., Begrüssung des Herrn Landolt,* febrero de 1882.

Existencia del espacio vacío: La palabra "vacío" (κενεόν) apareció en el texto sólo a causa de una conjetura falsa (v. 84 STEIN = *Vorsokratiker,* 120). Pero el concepto desempeña un papel muy importante en Parménides. Una vez, aparece como opuesto al concepto de lo lleno (ἔμπλεον), otra vez lo vacío o no-existente debe ser considerado como sujeto del verbo ἀποτμήξει [(él) separa], tan a menudo objeto de conjeturas erróneas, verbo que aparece en los versos 38-40 STEIN = *Vorso-*

investigador dice que ignora "si existe un producto más asombroso del espíritu que la química estructural. Basarse sólo en lo que aparece ante los ingenuos cinco sentidos como cualidad y transformación de la materia y edificar sobre esa base, en deducción paulatina, una doctrina como la de la isomería de los hidrocarburos ha de haber sido apenas más fácil que deducir la mecánica del sistema planetario de los movimientos de los puntos luminosos".

IV

Henos aquí muy lejos de Parméndies. Pero tanto frente al lector que trata de profundizar el estudio como frente a la memoria del antiguo pensador, nos creíamos en el deber de señalar los frutos que en germen se hallaban ya en su doctrina de la inmutabilidad de la substancia. Además, ahora estamos mejor preparados que antes para comprender y apreciar los aspectos más paradójicos de su doctrina. La refutación del testimonio de los sentidos, ¿qué otra cosa es sino la contrapartida del postulado o la afirmación de la inmutabilidad de la substancia, que se halla implícita en la teoría de la protosubs-tancia y que, según ya hemos dicho varias veces, ha sido alimentada tanto por presunción exacta como por asociación engañosa? Los testimonios de los sentidos contradecían tal postulado y por ello se les negó validez. No con rigurosa lógica, por cierto; ¿en qué, podemos preguntar aquí, reposa la creencia de que exista lo que llena el espacio, y aun la creencia en el espacio mismo en general, sino en el testimonio del tacto, [213] o para hablar con más exactitud, en el sentido muscular o de resistencia? Pero Parménides se hallaba convencido de buena fe de que de su concepto del Universo había excluido todo cuanto deriva de la percepción sensorial. Y realmente no se le puede reprochar que en ello se haya equivocado, que desconociera el origen sensorial de la representación del espacio del mismo modo que Manuel Kant, por citar a uno solo entre muchos. Más estrañeza provoca el hecho de que aun dejando subsistir el espacio y su contenido material, relegara en cambio al dominio de la apariencia el movimiento en el espacio, que reposa en el mismo testimonio. Esta contradicción innegable bien podrá ser explicada de

---

kratiker, 116, 8 que deben separarse de lo que antecede y en modo alguno ser incluido en el proemio: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ πέλον τοῦ ἐόντος ἔχεκθαι, \ *οὔτε σκιδνάμενον πάντη*| *πάντως κατὰ κόσμον* \ *οὔτε* συν–ιστάμενον [pues <el vacío> no separará al ente de su unidad con el ente, sea que se entienda como algo que se dispersa completamente por doquiera según un orden, o como algo que se reúne en un todo].

la siguiente manera. El movimiento en el espacio, al que pertenece también el cambio de volumen, va parejo en amplios sectores de la vida natural con lo que para Parménides era lo más increíble, el cambio de cualidad. Piénsese en todo lo que entendemos por estructura orgánica, crecimiento, desarrollo, decrepitud. La conexión natural de las dos series de hechos encontró una expresión elevada en la teoría heracliteana del fluir, en el que se asocian el incesante cambio de lugar y el incesante cambio de cualidad. Por ello nada es más comprensible que el hecho de que el enemigo mortal de esta teoría no consiguiera separar claramente lo que en ella se halla tan estrechamente vinculado, sino que prefiriera resumir esas cosas en un solo juicio condenatorio. Esta tendencia, potente en sí, se vio sensiblemente reforzada por otro punto de vista. En palabras inequívocas, aunque rara vez exactamente interpretadas, nuestro pensador negó la existencia del espacio vacío, negación que, sea dicho de paso, es de gran interés histórico . Pues sólo por ella nos enteramos de que esta suposición ya existía entonces y no en forma rudimentaria, sino ya en una bien desarrollada, que distinguía un espacio continuo desprovisto de contenido corpóreo y otros espacios intersticiales que se encuentran dentro de los cuerpos mismos y separan sus partículas, comprendiendo en sí ambos conceptos en forma equitativa. Es nada más que una suposición, aunque bien fundada, que esta teoría, que evidentemente debía explicar más que todo el hecho 214 del movimiento, tenía su origen allí donde únicamente se dedicaba entonces una seria reflexión a problemas mecánicos, es decir, en el grupo de los pitagóricos [188]. Por lo tanto, quien como Parménides, que creía que admitir el vacío implicaba una existencia de lo no existente, se veía comprometido a negar el espacio vacío, podía considerar inexplicable y por lo tanto imposible también el hecho del movimiento mismo. Así, pues, vemos formarse ante nuestros ojos la imagen

---

[188] *214* 1) En el grupo de los pitagóricos: cf. lo que NATORP (según Baumker) dice al respecto *(Philosoph. Montshefte,* XXVII, 476). La misma evidencia se desprende de ARISTÓTELES, Fís., IV (213 [b], 22), aunque en este pasaje lo vacío es empleado en un sentido diferente. Por Jo demás, quizá convendría preguntar no cuáles son los autores de esta. teoría, sino los de la opuesta, pues según la antigua concepción mítica, un espacio vacío se extendía originalmente desde la más alta altura hasta la más profunda profundidad, siendo un resto del mismo la rendija que actualmente se abre entre el cielo y la Tierra. Además, según el modo de pensar común, el aire, antes de que se descubriera su presión y resistencia por medio de experimentos como los que realizó Anaxágo-ras, era también un vacío y no un "algo" (cf. ARISTÓTELES, *Fís.,* IV, 6, 213[a], 25). Sólo con estos experimentos y otros análogos hizo su aparición el problema del movimiento. Indudablemente, es fácil disfrazar el problema físico con un ropaje metafísico e interpretarlo en el sentido de que "lo lleno no puede recibir nada en *sí"* (cf. pág. 395). Sin embargo, a nadie se le hubiera ocurrido semejante aporía mientras aquel medio en que los movimientos se realizan casi sin resistencia, no se reconociera como un algo lleno o, por lo menos, como un algo no fundamentalmente diferente de lo lleno.

del mundo de Parménides, o diríamos acaso mejor que la vemos reducirse más y más. ¿Qué es entonces lo que subsistía después de abolirse todas las diferencias de las cosas y de sus estados, de las que nos informan los sentidos, y después de desaparecer todo cambio de lugar, de un mundo al que no se negaba extensión y la facultad de colmar el espacio? Nada más que una masa perfectamente homogénea, desprovista de toda diferenciación, un agregado de substancias; y un agregado que carece de toda forma y de toda limitación, según tendríamos que decir si el metafísico no hubiera sido al mismo tiempo un griego dotado de sentido plástico, un poeta y un discípulo de Pitágoras. Porque a nuestro entender, fue únicamente esta tríada de cualidades la que hizo que lo ilimitado se tornase limitado y lo informe hermoso, es decir que adoptase la forma que ya conocemos de la "esfera bellamente circular". Porque no puede existir duda de que las premisas del sistema hacían esperar más bien la extensión infinita que la finita del espacio de Parménides. Todo límite es una barrera; ¿cómo el ser verdadero y único que todo lo encierra en sí mismo y que fuera de sí no tolera nada, ni siquiera la nada, podría ser al mismo tiempo un algo finito y limitado? Mediante tales razones hubiérase colmado seguramente una laguna de la doctrina de Parménides, y semejante restitución hubiera poseído el más alto grado de apariencia. Pero la laguna no existe, y el elea-ta nos dice con palabras inequívocas exactamente lo contrario. La demostración de esta parte de su teoría se ha perdido o por lo menos está irremediablemente mutilada. Ya no pode mos saber cómo estaba basada lógicamente, aunque podemos adivinar su fundamento psicológico. Una parte de esta explicación 215 ya la hemos anticipado. El sentido plástico del heleno, dotado de talento poético, se ha rebelado contra la conclusión que parece emanar necesariamente de sus premisas. A ello se agregó la circunstancia de que en la tabla pitagórica de los contrastes, lo ilimitado se encontraba en el lado de lo imperfecto. Pero además —la idea puede parecemos divertida, pero parece difícil de contestar— el enemigo jurado de la apariencia sensorial ha sido en este punto casi seguramente víctima de una grosera ilusión óptica. ¿O es que la supuesta esfera celeste que forma una bóveda encima de la tierra, no tendría en realidad nada que ver con la forma esférica, que es lo único existente? Otro interrogante más tiene que ser contestado. . ¿Ha sido el ser universal de Parménides sólo substancia, sólo algo corpóreo y extenso? Su autor, que por encima de todo colocaba el rigor en el raciocinio, ¿dejó caer por completo el pensamiento y la conciencia en el dominio de la mera apariencia? Esto parece totalmente increíble. Todo nos lleva a suponer que lo real era para él al mismo tiempo un algo extenso y pensante y que el pensar y la extensión, casi diríamos con Spi-noza, han sido para él los dos atributos de la substancia única. Es cierto que no nos ha sido

conservada ninguna frase de su poema didáctico que corroborase este estado de cosas. Porque las dos sentencias que en sí admiten tal interpretación, las palabras: "porque lo mismo es pensar que existir", y "lo mismo es el pensar y aquello de lo que es el pensamiento", las sustrae el contexto en que se hallan a una interpretación en este sentido. Con ello, seguramente no se intenta decir otra cosa que esto: lo realmente existente es el único objeto del pensamiento y el pensamiento no puede dirigirse nunca a lo no existente. Pero a falta de manifestaciones directas y de testimonios incontestables, motivos intrínsecos pueden emitir siempre el juicio definitivo. La doctrina de Parménides ha proporcionado al materialismo dogmático algunas de sus armas más fuertes, mas él mismo no ha sido un materialista consecuente. Porque de otra manera, ¿cómo habría podido ser considerado discípulo de Jenófanes? ¿Cómo se explicaría su posición, dentro de la escuela eleática, entre los panteístas 216 Jenófanes y Meliso? Y en este caso, Platón, el enemigo acérrimo de los materialistas y ateístas ¿lo hubiera llamado "el grande", tributándole una veneración como a ningún otro de sus precursores filosóficos? Todo ello debe parecemos francamente inadmisible. A ello se agrega, para disipar el último resto de vacilación, el ejemplo ya mencionado de Spinoza y el paralelo de los filósofos indios del Vedanta. El ser substancial de Parménides ha sido, sin duda, al mismo tiempo un ser espiritual. Es al mismo tiempo una substancia universal, bien que infecunda por su incapacidad de expandirse, y un espíritu universal, bien que impotente por su incapacidad de desarrollar actividad alguna.

V

La más desolada monotonía nos mira desde las lóbregas habitaciones de este edificio, del pensamiento. ¿No habría sentido su aliento el mismo constructor? Es lícito suponerlo así. Al menos, no se ha dado por satisfecho con sus ***Palabras de la Verdad,*** sino que les dio un suplemento en las ***Palabras de la Opinión,*** las que, como diríamos en lenguaje moderno, se sitúan sobre el terreno del mundo fenomenal. Al hacerlo provocó el asombro sin límite de muchos de nuestros precursores. Mucho más asombroso nos parecería que se hubiera abstenido de hacerlo, que un espíritu saturado de la ciencia de su época, evidentemente ingenioso y movedizo, se hubiera contentado con repetir sin cesar un reducido número de sentencias, grávidas de consecuencias, sin duda, pero de magro contenido y en su mayoría negativas. Se vio impulsado, o mejor, para hablar con Aristóteles, "obligado a investigar

los fenómenos" [189]. Y tenía todo el derecho de hacerlo. Pues aunque rechazaba a la sensación sensorial por engañosa, no por ello quedaba eliminada del mundo. Continuaba viendo verdecer los árboles, oyendo murmurar los arroyos, sintiendo el perfume de las flores, gustando el sabor de los frutos. Y como él, lo hacían —no era posible dudar de ello— los restantes hombres y animales, no sólo en un lugar 217 y en un momento determinados, sino en todas partes y siempre. Tampoco le estaba prohibido franquear estos límites de tiempo y espacio. Cuando hablaba del nacimiento del género humano, del origen de la tierra o de las transformaciones del universo, ello podía significar simplemente: estos y aquellos fenómenos se habrían ofrecido a mí y a mis semejantes si ya hubiéramos vivido allá y en-ese entonces. La ***Historia natural y Teoría general del Cielo,*** de Kant fue, sin duda, anterior a la ***Crítica de la Razón pura,*** pero también hubiera podido serle posterior. La convicción de que sólo la "cosa en sí" posea realidad objetiva, no tenía que impedir necesariamente que el pensador de Königsberg derivara el sistema solar de una protonebulosa, del mismo modo que la teoría del ser del pensador de Elea no fue un obstáculo para su ensayo cosmogónico. Tal fue el punto de vista en que se colocó Par-ménides al escribir la segunda parte de su poema didáctico; o mejor dicho, en que éste se hubiera colocado con plena conciencia, si las distinciones de que se trata aquí (objetivo y subjetivo, absoluto y relativo) hubieran sido comprendidas por él con toda claridad y consecuencia, y le hubieran sido familiares y grabadas en su espíritu mediante una terminología apropiada. Pero no sucedía así, como ya lo indica su manera de expresarse; sobre todo la palabra griega que tuvimos que traducir por "opinión" ***(doxa),*** la que, sin embargo, está irisada de múltiples matices de concepto, porque significa tanto la percepción sensorial (lo que se aparece al hombre) como la representación, el punto de vista, la opinión (lo que le parece ser verdad). Hablar de verdad subjetiva o relativa y tratar de ella con firme seguridad no le fue posible, pues, al eleata debido a los hábitos de pensamiento y de lenguaje de su época. Lo que él presenta son "opiniones de los mortales", no sólo seguramente las ajenas, sino también las propias, en cuanto ellas no reposan sobre el fundamento inquebrantable de una presunta necesidad del pensamiento. Al presentarla al lector le advierte al mismo tiempo que no le conceda credulidad absoluta, hablando de la "estructura engañosa" de su exposición y calificando su correspondiente 218 teoría de "plausible" o aceptable en oposición a la "verdadera fuerza de convicción" del conocimiento fundado en los conceptos o la razón. Ambas partes de su

---

[189] *216* 1) ARISTÓTELES, *Metafís.*, I, 5, 986 b 131.

poema didáctico le han sido inspiradas por una deidad, según lo relata en la introducción, escrito con un estilo Heno de brío. No es admisible creer que la segunda mitad, que contiene muchas de su teorías más raras, las que toda la antigüedad ha tomado muy en serio y en parte ha apreciado altamente, estaba destinada únicamente a formar un fondo oscuro para destacar el esplendor de la "doctrina de la verdad". Además, es evidente que él encontraba conveniente exhibir bajo su vestimenta la riqueza de su saber, ya que al lector de su obra "ninguno de los mortales lo debe superar en conocimiento" (o en inteligencia); fuera de ello se le presentó aquí la esperada oportunidad de satisfacer su íntima necesidad no menos que su deseo de no colocarse en una oposición demasiado violenta con la tradición y el sentimiento de su pueblo. De la misma manera qué se había colocado sobre el terreno de los fenómenos, se coloca aquí también sobre el de la fe popular modificada por influencia órfica [190]e introduce deidades como la "diosa que todo lo dirige", que tiene su trono en el "centro del Universo", y "Eros, el primero que ha sido creado", persistiendo la duda de en qué medida tenemos que ver aquí meras personificaciones de fuerzas y factores naturales. Difícilmente nos engañamos si suponemos también, en el alma del poeta-pensador, una muy íntima vacilación, una escisión parecida a la que en tiempos recientes nos recordó Fechner con su ***Tages und Nachtansicht*** ("visión del día y de la noche") al lado de su ***Atomenlehre*** ("Teoría de los átomos").

La cosmogonía de Parménides parte de dos protosubs-tancias que recuerdan de una manera llamativa la primera de las segregaciones del proto-ser de Anaximandro: ésta es tenue, luminosa, liviana; aquélla espesa, sombría, pesada. El nacimiento del Universo lo encuentra explicable únicamente por la cooperación de ambos factores, que también son llamados directamente luz y noche; condena expresamente la 219 suposición de una sola protosubstancia y la pretensión de que la segunda no sea necesaria, condenación que alcanza a las teorías de un Tales, de un Anaxímenes, de un Heráclito, pero que en primer lugar parece destinada a éste último, su principal adversario filosófico. En versos que no nos han sido conservados, fue descrito el nacimiento "de la tierra y del sol, de la luna, que brilla con luz ajena, del éter común, de la leche celestial, del Olimpo más extremo (que ya conocemos) y de la cálida fuerza de los astros" [191]. Con plena seguridad podemos considerar

---

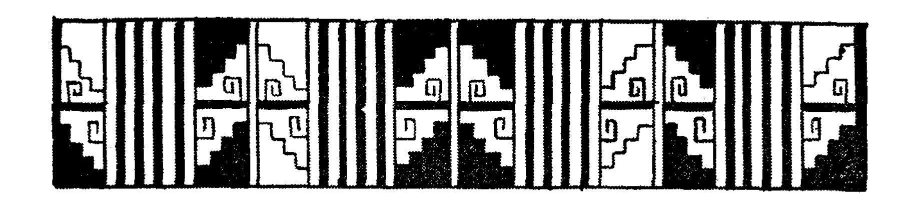
[190] *218* 1) La influencia órfica ha sido probada por O. KERN, *De Orphei etc. theogoniis,* p. 52, y en *Archiv,* III, 173.

[191] *219* 1) Cf. H. BERGER, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde usw,,* II, 31ss. (1a ed.).

que conoció la forma esférica de la tierra, puesto que se dice que fue el primero que la proclamó en forma literaria, y que, de acuerdo con los primeros pitagóricos, no discutió todavía la ubicación central del globo terrestre en el Universo. Además desarrolló la doctrina de las distintas zonas de la tierra, sobreestimando considerablemente la extensión de las zonas inhabitables a causa del calor, porque lo inducían a error probablemente las falsas analogías de las zonas del cielo, las que transportó a la tierra, situada en el centro. Declaró que las diferentes regiones celestes, que llamaba "coronas", se encerraban mutuamente sobre círculos concéntricos y que consistían en parte en "fuego puro", en parte en mezclas del mismo con la substancia oscura o terrestre. En la investigación de la naturaleza depende de doctrinas en parte de Anaximandro, en parte de los pitagóricos. Ya creíamos una vez notar la influencia de la "tabla de los contrastes". Más claramente se reconoce esa influencia en la teoría de la generación que relaciona la diferencia de sexo del embrión con la posición de su lugar de formación, de modo que el contraste de "masculino" y "femenino" coincide con el de "diestro" e "izquierdo". En esta misma teoría se destaca también la tendencia a deducir diferencias cualitativas de diferencias cuantitativas, tendencia que revela su formación pitagórica y por lo tanto matemática, porque la relación de cantidad en que el elemento generador femenino, supuesto por él (como anteriormente por Alcmeón) se encuentra frente al masculino, fue empleada para explicar las particularidades de carácter, sobre todo la inclinación sexual del ser generado 220. Exactamente la misma orientación se manifiesta en el afán de reducir la diferencia intelectual de los individuos, así como de sus sucesivos estados intelectuales, a la proporción mayor o menor en que su cuerpo incluye ambas substancias fundamentales. Pronto volveremos a encontrar el mismo modo de pensar en Empédocles, al que condujo a una modificación importante y auténticamente científica de la doctrina de los elementos. En cuanto a otras afinidades entre ambos sabios, las mencionaremos más tarde. Réstanos formular nuestra conclusión definitiva sobre el conjunto de la obra de Par-ménides, pero preferimos reservarla hasta haber terminado nuestra revista de los representantes más jóvenes de la doctrina eleática [192].

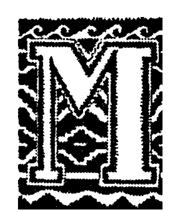
---

[192] *220* 1) Para comprender a Parménides y a los eleatas en general, resultan muy instructivas algunas expresiones de Herbart, pariente espiritual de los mismos. También él se toma absolutamente en serio las *Palabras de la Opinión* y elogia a Parménides porque en él "las inevitables opiniones sobre la naturaleza ... se hallan completamente separadas . . . de la exposición de la verdad" *(Obras, I,* 226). Algunas citas pondrán de manifiesto que estamos autorizados a calificar de "herbar-tianos de la antigüedad" a los megáricos y a sus predecesores eleáticos: "De la proposición del § 135 se deduce en forma inmediata que al Ser como tal no se le pueden atribuir determinaciones en el espacio ni en el tiempo". — "Si el ser tuviera extensión, contendría una



CAPITULO III - LOS DISCÍPULOS DE PARMÉNIDES

I



ELISOO es el ***enfant terrible*** de la metafísica [193]. A la ingenua impericia de sus paralogismos se le escapa más de un secreto que el arte de sus sucesores más refinados supo guardar cuidadosamente. De ahí el llamativo cambio permanente de actitud de éstos frente a aquél. A veces se asustan del íntimo parentesco y reniegan de su tosco predecesor más o menos como uno le vuelve la espalda a un miembro de su familia de quien cree que se debe sonrojar. Otras veces se alegran de ver sostenidas su propias convicciones en una edad tan temprana, dan golpecitos, como para animarlo, en el hombro de su torpe precursor y se esfuerzan por desembarazar su argumentación de las manchas más visibles, dándole una nueva interpretación. Así, Meliso es alternativamente tratado de "tosco" y "burdo" o saludado como un pensador valeroso sumamente digno de consideración; estos juicios se suceden en larga y variada serie, desde

---

multitud", etc. *(Obras,* I, 223). La última frase parece de Zenón. En aquel § 135, Her-bart se refiere a sus predecesores antiguos diciendo de ellos que "los eleatas pueden ser considerados como los inventores de la fundamental proposición metafísica: La cualidad del ser es tan sólo simple y no debe ser determinada de ninguna manera por contrastes intrínsecos".

[193] *221* 1) Los datos personales sobre MELISO, en DIÓG. LAERCIO, IX, cap. 4. APOLODORO, ***ibid.,*** fija su auge en la 84a olimpíada. Es evidente, según se reconoce generalmente, que se refiere a 84, 4 o sea al año 441, en que Meliso obtuvo la victoria naval mencionada en el texto. Se nos ofrece aquí una posibilidad de ver palpablemente el modo con que procede Apolodoro, basándose en un acontecimiento histórico de fecha segura, en tanto que en otras oportunidades estamos obligados a recurrir a suposiciones. Restos del escrito de Meliso *Sobre la naturaleza o el ser* nos han sido conservados casi únicamente por Simplicio en sus comentarios a la *Física,* y al *Cielo* de Aristóteles; disponemos ahora de ediciones notablemente mejoradas de los mismos, de Diels y Heiberg. Cf. además A. PABST en su disertación *De Melissi Samii fragentis,* Bonn, 1889. A base de esta investigación podemos considerar ahora como muy probable que sólo una parte de los fragmentos merezca tal nombre, en tanto que en los demás el pensamiento de Meliso no está reproducido con fidelidad textual.

Aristóteles hasta el presente inmediato [194].

Conocemos ya tanto el punto de partida de la doctrina de Meliso como la finalidad de la misma, en cuanto concuerda con la de Parménides. En cuanto a puntos de divergencia había, por lo que sabemos, tres. Meliso conservaba para lo existente el atributo de la extensión, pero lo despojaba de todo lo groseramente corpóreo; a la infinidad en el tiempo agregaba 222 la infinitud en el espacio; finalmente le reconocía una vida afectiva exenta de todo agregado de "dolor y pena" y que, por lo tanto, podemos llamar un estado de felicidad inmaculada [195]. El proceso de la abstracción iniciado por Par-ménides ha hecho, según se ve, progresos considerables; la volatilización del concepto substancialista del mundo ha llegado tan lejos que está a punto de hundirse por completo y de abandonar su lugar a un espíritu imbuido de felicidad. A este respecto, Meliso se ubica entre los místicos; mas se distingue de la mayoría de éstos, tanto orientales como occidentales, por su esfuerzo —coronado o no por el éxito— de apoyarse no sólo en la mera iluminación interna o intuición, sino en una demostración rigurosa. Concentraremos ahora nuestra mirada en esta última, aun cuando parezca apenas posible reproducirla de una manera inteligible sin ilustrarla al mismo tiempo de una manera crítica. "Si la nada existe, ¿cómo llegaríamos a hablar de ella como de un algo existente?". Tales son las palabras que Meliso colocó a la cabeza de su libro. Merece reconocérsele plenamente el haber pensado al menos en la posibilidad de que el punto de partida de su exposición podía ser ilusorio y haber intentado excluirla mediante un argumento. No nos demoraremos en examinar si este argumento es concluyente y si no se hubiera podido, con

---

[194] 2) ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 3, llama a Meliso "burdo" (φορτικός). El mismo autor, ***Metafís., I***, 5, llama a Jenófanes y Meliso "bastante groseros" (μικρὸν ἀγροικότεροί).

[195] *222* 1) En enero de 1880, el autor de la presente obra escribió: "¿Ha considerado alguien cuáles pueden haber sido los estados de conciencia atribuidos por Meliso a su ser? Pues en vista de que le niega el dolor y el sufrimiento, debe haberlo imaginado como consciente. Al hacerlo, se propone indudablemente atribuirle la pura bienaventuranza imperturbada". Poco después pudo agregar la observación siguiente: "Esto es lo que reconoce FR. KERN en su estudio "Zur Würdigung des Me-lissos von Samos *(Festschrift des Stettiner Stadtgymnasiums zur Be-grüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen, usw.*, Stettin, 1880), estudio de gran valor y de mucha importancia para la comprensión de Parménides". El hecho de que Meliso se limitara a aquellas determinaciones negativas y renunciara a celebrar como tal su bienaventurado ser cósmico, podría replicarse considerando que el autor hablara con cierta prudencia. Ocupando un lugar destacado en la vida pública de su patria, Meliso, más que otros filósofos, tenía motivos para respetar la sensibilidad religiosa de sus conciudadanos. Evidentemente es ésta la causa por la cual prefirió no atribuir directamente a su Todo-Uno la bienaventuranza de los dioses populares (μάκαρες θεοί), sino que se limitó a insinuarla en forma indirecta.

toda razón, contestarlo de este modo: el concepto de la existencia, en el sentido riguroso, único en que puede soportar las consecuencias que aquí se le agregan, quizá repose realmente sobre una ilusión del espíritu humano, al que precisamente Meliso mismo consideró capaz de tantas ilusiones. "Lo que existe —así continuaba— existía desde la eternidad y existirá en toda eternidad. Pues si hubiera devenido, forzosamente, antes de devenir, hubiera debido ser la nada. Pero si alguna vez ha sido la nada, entonces es necesario decir que nunca un algo cualquiera puede devenir de la nada. Pero si no ha devenido y sin embargo existe, entonces existió desde la eternidad y existirá en la eternidad; no posee ni principio ni fin, sino que es infinito. Porque si una vez hubiera devenido, entonces tendría un comienzo (porque si hubiera devenido, habría comenzado 223 una vez) y un fin, porque si hubiera devenido, habría terminado una vez. Pero si no ha empezado ni terminado y ha existido siempre y existirá siempre, entonces no posee ni comienzo ni fin. También es imposible que algo exista eternamente si no encierra todo en sí". Para excluir toda posible mala interpretación, es necesario transcribir aquí otros dos breves fragmentos: "Pero del mismo modo como (lo existente) existe eternamente, deberá ser también eternamente infinito en tamaño", y: "Lo que posee comienzo y fin, no es eterno ni infinito". ¿Quién no advierte aquí el peligroso salto que Meliso se atreve a dar de la infinitud en el tiempo a la infinitud en el espacio? Aristóteles ya llamó la atención sobre ello con toda razón y con la debida insistencia [196]. Pero lo más sorprendente y notable en esta demostración es lo siguiente: lo que realmente necesita probarse, se supone evidente por sí mismo, o al menos es preciso leer la demostración entre líneas; en cambio, lo que es verdaderamente evidente por sí mismo, porque se trata de una tautología, es revestido de las formas severas de una argumentación prolija hasta el cansancio. A la primera categoría pertenece la tesis: "Lo que ha devenido, ha de perecer", que en forma incidental es más bien enunciada que probada por la frase intermedia: "Porque si hubiera devenido, habría terminado una vez". Tampoco habría sido posible probar, en el sentido verdadero de la palabra, esta proposición, que no es ni más ni menos que una generalización fácilmente inteligible de la experiencia real. A la misma categoría pertenece la proposición derivada igualmente de la experiencia: "Sólo lo que no tiene nada fuera de sí que puede dañarlo o destruirlo, puede existir eternamente", una idea que debía presentarse al espíritu de nuestro filósofo, ya que difícilmente se puede imaginar otro fundamento de su afirmación de que sólo al Universo le puede corresponder

---

[196] *223* 1) ARISTÓTELES, *Sophist. elench.*, cap. 5, 167 b 13, y *Fís.*, I, 3, 186ª 10.

eternidad. Tampoco se prueba en forma alguna la tesis sobre la que reposa toda la argumentación: "Nunca puede devenir algo de la nada". Aquí, el metafísico recibió un préstamo de los físicos; tomó de ellos la tesis principal de la teoría de la protosubstancia, tesis 224 que al principio había nacido de percepciones reales y se había confirmado cada vez más por el progreso de la observación, pero jamás puede ser deducida, de necesidades del pensamiento. Muy por el contrario, aparecen allí las formas rigurosas de la demostración, se extraen consecuencias y se derivan conclusiones, aunque en realidad no hay prueba ni conclusión alguna, sino una afirmación que cambia sólo su ropaje de palabras: "Lo que comienza tiene un comienzo; lo que termina tiene un fin; lo que no comienza ni termina no tiene ni comienzo ni fin; lo que no tiene ni comienzo ni fin, es infinito". ¿Quiere decir ello que esta presunta serie de "conclusiones carece por completo de todo progreso discursivo? De ninguna manera. Pero cuando en algo adelanta, cuando franquea el círculo de la tautología, lo debe exclusivamente al expediente del equívoco o de la ambigüedad del idioma que inadvertidamente reemplaza el comienzo y fin en el tiempo por los términos correspondientes al espacio. Por lo tanto, nos es permitido considerar el conjunto como un modelo magnífico de demostración apriorística que renuncia por completo al recurso de la experiencia. Si esta demostración no quiere llegar a la meta tan pobre como cuando partió, es necesario que en el camino llene su talega vacía. Subrepticiamente hace acopio de mucha prenda de buena índole, enjundiosos productos de la experiencia no menos que huecas quimeras. El papel de encubridor del contrabando de ideas lo hace el equívoco que llena con un contenido nuevo y constantemente enriquecido las viejas envolturas de las palabras. El resto del contrabando de ideas, revestido del brillo que le han prestado orgullosas verdades de la razón, deslumbrará nuestros ojos o escapará a nuestra mirada ocultándose tras de paréntesis inaparentes o premisas tácitas.

De la determinación así adquirida de la infinitud de lo existente en el espacio se deduce su unidad, "porque si hubiera dos (existentes), ello (lo existente) limitaría con otro". En otras palabras: lo que es ilimitado en el espacio, no puede ser limitado o restringido por ninguna otra cosa existente en el espacio. Proposición tan innegable como infructuosa, 225 fecunda se vuelve tan sólo cuando inmediatamente entra en función nuevamente el aparato de los equívocos, cambiando la determinación cuantitativa en una cualitativa. De lo uno nace de golpe un algo uniforme, homogéneo. Por medio de estos conceptos se extraen conclusiones con respecto a la cualidad de lo existente que son tan convincentes como si uno dijera: un dado deja de ser uno tan

pronto como sus caras ya no están pintadas del mismo color. Pero escuchemos al mismo samio: "Así ello (lo existente) es eterno e infinito y uno y perfectamente homogéneo; no puede ni perecer ni volverse más grande, ni sufrir una transformación cósmica; tampoco siente dolor ni sufrimiento, porque si sufriera algo de todo ello dejaría de ser uno". Nos contentaremos con destacar tan sólo algunos puntos de la exposición detallada de estas proposiciones. La negación de toda "transformación" se basa en que entonces lo existente ya no sería homogéneo, sino que tendría que perecer lo que existía antes, y nacer en cambio lo no existente. La homogeneidad es aplicada, por lo tanto, no sólo a los estados simultáneos de lo existente, sino también a sus estados sucesivos, y esta ampliación del concepto es motivada por la argumentación de que la imposibilidad del nacer y perecer no queda limitada a la existencia de lo existente, sino que se extiende también a su cualidad. Esta transición del Qué al Cómo ya no nos es desconocida; nueva es únicamente su argumentación que se obtiene al identificar la pérdida de cualidades antes existentes y la adquisición de nuevas cualidades con un perecer de lo que antes existía y un nacer de lo no-existente. Inesperado es el pensamiento siguiente: "Si en el curso de diez mil años el Universo se modificara en el grueso de un cabello, perecería en el curso de todo el tiempo". Lo que aquí impresiona favorablemente no es sólo la amplitud de la perspectiva que contrasta tan marcadamente con la estrechez de las antiguas e ingenuas concepciones cosmogónicas y mitológicas. El hecho de que Meliso se haya apropiado de la teoría desarrollada sobre todo por Jenófanes en su especulaciones geológicas, de que la suma de procesos ínfimos dará los ingentes efectos totales 226, lo honra grandemente, aun cuando la lógica de su pensamiento haya sufrido en esa adaptación. Porque ¿qué tienen que ver las conclusiones extraídas de hechos empíricos en un método que declara la guerra a toda experiencia? La misma utilización de resultados empíricos y al mismo tiempo de una generalización inadmisible de los mismos la encontramos en el argumento destinado a probar que lo existente se halla exento de sufrimiento y dolor. "Tampoco experimenta dolor alguno. Porque es imposible que esté colmado de dolor, ya que una cosa colmada de dolor no puede existir eternamente. Pero lo que experimenta dolor no comparte la cualidad de lo sano; por lo tanto, si experimentara un dolor (parcial) ya no sería homogéneo; además, sólo sufriría dolor al perder o al agregársele algo, y entonces (también por este motivo) ya no sería homogéneo. Además, es imposible que lo sano experimente dolor; porque entonces lo sano y existente perecería, y lo no-existente llegaría a nacer. Y con respecto al sufrimiento [la palabra griega significa "aflicción" o penas del alma y del ánimo] vale la misma prueba como con respecto al dolor". Algunos de los paralogismos que

aquí aparecen, son ya familiares al lector y no necesitan ser mencionados especialmente. Llama la atención la utilización ingenua del hecho empírico de que el dolor es un fenómeno concomitante de la perturbación interior y que ésta, al menos muy frecuentemente, es la precursora de la disolución: una observación que aquí se transporta del organismo animal a lo existente en general, que tan escasamente se le asemeja. En lo que sigue, nuestro filósofo parece haber olvidado una de las causas más comunes del dolor corporal: las perturbaciones funcionales, pues es evidente que su mirada se fija únicamente en las causas más manifiestas del dolor corporal, la pérdida de miembros y la formación de excrecencias patológicas. En vano nos preguntamos cómo habría modificado su argumentación para aplicarla también a la segunda parte de su tesis, la negación de todo sufrimiento del alma o del ánimo; estamos tentados de suponer que la dificultad de la empresa le hizo dejar a un lado la tentativa de llevarla a cabo. En cuanto a la posibilidad del movimiento de 227 lo existente, la combate con el argumento que ya nos es conocido desde Parménides. Sin espacio vacío no hay movimiento (esto lo habían comprobado los físicos); el vacío es nada y la nada no puede existir; también se rehusan a lo existente distintos grados de espesor, aduciendo para ello su homogeneidad, que considera probada.

Llegamos a la última parte de la doctrina de Meliso, que es también la más difícil. Según hemos visto más que abun-damente, esta doctrina concedía a lo existente la extensión en el espacio. ¿Cómo puede concordar con ello la negación de su corporalidad? Ésta se hace con las palabras: "Puesto que es uno, no debe poseer cuerpo; porque si poseyera grosor, entonces poseería también partes y dejaría de ser uno". Es cierto que Parménides también ha dicho de su ser primordial que "no es divisible". Pero nada nos obliga a atribuirle el contrasentido de que le adjudicara la forma esférica y al mismo tiempo le negara la posesión' de partes. Nos consideramos autorizados a interpretar aquella negación en el sentido de que se refiere no a la posibilidad de división ideal, sino a la posibilidad de separación actual. La indivisibilidad de lo existente en este sentido no es más que un caso especial de la imposibilidad de su movimiento afirmada por Parménides. En Meliso, este recurso resulta inaplicable, pues niega no la separabilidad, sino expresamente la existencia de partes. Por otra parte, nadie defenderá seriamente la inter-pretación de que con el "grosor", se ponga en duda únicamente la tercera dimensión del espacio y que por lo tanto lo existente es presentado como un ser de dos dimensiones, como una mera superficie. Porque no sólo tal pensamiento es ajeno a toda la antigüedad, sino que contradice también la afirmación del mismo Meliso de que su protoser llena el espacio entero No

queda apenas otra salida que esta suposición: Meliso no ha identificado la facultad de llenar el espacio con la corporalidad; ha querido desembarazar de toda grosera materialidad al ser universal ubicuo que al mismo tiempo siente la plena felicidad, una concepción que, debido a su falta de claridad, escapa a toda precisión exacta, pero que no carece 228 de paralelos, aun de paralelos muy modernos (recuérdese la identificación —recientemente renovada— de espacio y divinidad). Más comprensible y en todo caso más consecuente sería que con la argumentación más arriba citada el samio hubiera negado rotundamente a lo existente la categoría del espacio y asimismo la del tiempo. Porque la unidad concebida como absoluta no tolera ninguna coexistencia y ninguna sucesión. Desde el momento en que se olvida que conocemos sólo como relativos los conceptos numéricos y entre ellos también el de la unidad —el árbol es una unidad al lado de sus compañeros del bosque, una pluralidad en relación a sus ramas, lo mismo que éstas comparadas entre ellas y con sus hojas, etc., etc.— y que se toma en serio la unidad así concebida, se entra en un camino cuya meta no es otra que el vaciamiento total no sólo de la existencia material, sino también (dada la sucesión en el tiempo de los estados de conciencia) de la espiritual. Entonces la unidad, desprovista de todo contenido, se vuelca en la nada absoluta. La historia de un vuelco de este género, que de la ontología, la doctrina de la existencia de los eleatas, hizo surgir el nihilismo o la doctrina de la nada, nos ocupará más adelante.

II

A pesar de todo cuanto puede hallarse de censurable en los métodos y resultados de Meliso —y no le hemos ahorrado ni una objeción—, le queda un título de gloria que no se le puede menguar. El valeroso almirante era un pensador de intrepidez perfecta. Denodadamente prosigue el derrotero de sus pensamientos sin preocuparse si en la meta lo esperan gritos de júbilo o de escarnio. Por groseros que sean los paralogismos que tuvimos que cargar a su cuenta, no tenemos ningún motivo para creer que haya cometido una falsedad intencional o que haya engañado a otro que a sí mismo. La misma honestidad y el mismo valor en el pensamiento, la mejor herencia que Jenófanes haya dejado a su escuela, caracterizaba también al vigoroso campeón de la crítica cuyo estudio 229 iniciaremos ahora. Z e n ó n de Elea, hombre hermoso y de notable prestancia, íntimo amigo de Parménides y un cuarto de siglo menor que éste, tampoco había permanecido ajeno a la vida

política [197]. Su participación en una conspiración tendiente a derrocar a un usurpador fue la causa que lo hizo morir en el martirio, cuyos tormentos soportó con una" entereza ejemplar, muy celebrada por los coetáneos y por la posteridad. Desde su juventud manejó las armas de la dialéctica. Obedeció así a las inclinaciones de su naturaleza combativa y a la necesidad de poner en acción su ingénita maestría en ese terreno. La necesidad de defenderse despertó su talento. La doctrina de la unidad de Parménides había despertado una estruendosa explosión de carcajadas que resonaba a través de Grecia entera. Esta manifestación de desdén y alboroto, no menos ruidosa que la que recibió hace menos de dos siglos al obispo Berkeley y su negación de la materia, hizo bajar a nuestro luchador a la arena del combate. Quería tomarse venganza, y se la tomó. Según nos dice Platón, pagó a los burladores "con la misma moneda y aún agregó lo suyo [198].

"Os burláis de nosotros —así les dijo más o menos— porque rechazamos todo movimiento como ridículo e imposible; nos tratáis de tontos porque tratamos de mentirosos a los sentidos; porque en la multiplicidad de las cosas no reconocemos otra cosa que un vano espejismo, nos arrojáis piedras; mirad si no habitáis una casa de vidrio". Inmediatamente se puso a vaciar el carcaj de la polémica, rebosante de afiladas flechas. Como perlas enhebra en el finísimo hilo de su arte dialéctico esa serie de argumentos sutiles que han constituido la desesperación de muchas generaciones de lectores y en las que más de un espíritu vigoroso —mencionaremos sólo la potente inteligencia de un Pierre Bayle [199]— halló obstáculos imposibles de superar.

---

[197] *229* 1) ZENÓN DE ELEA: Cf. DIÓG. LAERCIO, IX, cap. 5. Si éste, o mejor dicho, Apolodoro, fija su auge en la 79a olimpíada, y Platón (véase *supra)* dice que tenía 25 años menos que Parménides. cuyo auge se sitúa en la 69a olimpíada, es muy posible que ambas indicaciones se basen en la verdad. Pues de acuerdo con lo que a propósito de Meliso dijimos sobre el modo de proceder de Apolodoro, no queda motivo alguno para suponer que a las diferencias del auge (o *acmé)* corresponda una diferencia de edad igual o aproximadamente igual. — Más tarde hablaremos de la discusión crítica a que Zenón sometió la doctrina de Empé-docles (ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους [exégesis de Empédocles], en SUIDAS, *s. v.* Ζήνων). Muchas veces, aunque sin motivo alguno, se puso en duda que Zenón, a igual que su maestro Parménides, hubiera expuesto también teorías de filosofía natural, hecho revelado no tanto por el título de una obra *Sobre la Naturaleza (ibid.),* como por las frases que le atribuye DIÓGENES LAERCIO, IX, 29. — Los pasajes principales de donde extrajimos el conocimiento de sus argumentos, son ARISTÓTELES, *Fís.,* IV, 1; IV, 3; VI, 2, y sobre todo, VI, 9; además la exposición que hace SIMPLICIO.

[198] 2) PLATÓN, en el diálogo *Parménides,* 128 d. Sobre el efecto sorprendente de sus discursos, cf. *Fedro,* 261 [d].

[199] 3) PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique,* IV, 536 (ed. de 1730).

Tomamos un grano de mijo y lo soltamos. Cae a tierra silenciosamente. Lo mismo un segundo, y un tercero y sucesivamente cada uno de los diez mil granos contenidos en la talega que se halla a nuestros pies. Luego recogemos los granos 230, los volvemos a echar en la bolsa, y la damos vuelta. Un ruido violento acompaña la caída de los granos. ¿Cómo es posible, preguntaba Zenón, que las diez mil caídas silenciosas reunidas en una se transformen en una caída ruidosa? ¿No es inexplicable que la suma de diez mil ceros no sea de ningún modo igual a cero, sino que importe una cantidad muy claramente perceptible? [200]. Aquí existe, así lo consideramos también nosotros, una seria dificultad que no puede ser resuelta si antes no comprendemos mejor la naturaleza del proceso mencionado. Este conocimiento estaba fuera del alcance de toda aquella época, y la "aporía" o dubitación del eleata tiene el gran mérito de haber hecho sentir esta laguna a todo espíritu pensante. Reclama, por decir así, una psicología de la percepción sensorial. Mientras las propiedades sensoriales sean consideradas como cualidades meramente objetivas de las cosas, la "aporía" es insoluble. Su solución se presenta en el momento en que encaramos el acto de la percepción y nos damos cuenta entonces del carácter complicado, a veces sumamente complicado, que en realidad posee este proceso cuya apariencia es tan simple. Igualmente es necesario que antes surja en nosotros la comprensión de que aquí, como en otras partes, un gasto de fuerza no es algo perdido, aun cuando no le siga ningún efecto visible, y que su valor no ha de equivaler a cero. Un ejemplo ayudará a hacer más comprensible estas dos verdades. Una mano de niño tira de la cuerda de una campana. No imprime a la campana un movimiento perceptible. Si varias otras manos de niños se agregan a la primera puede ser que su esfuerzo reunido logre hacer balancear la campana con el badajo. Si se duplica o triplica el número de manecitas, puede ser que baste para que el badajo golpee contra el metal; pero el toque quizá no sea lo bastante fuerte y el movimiento del aire así producido tampoco lo suficientemente intenso como para producir en nuestro aparato auditivo las modificaciones físicas indispensables para provocar el sonido. Un gasto de ***fuerza*** suficiente para este fin puede tal vez ser inferior a la fuerza requerida para iniciar el proceso fisiológico que denominamos 231 excitación del nervio auditivo. Y además esta excitación puede lograrse, pero no con el grado de intensidad necesario para producir en el órgano central el proceso decisivo de la excitación del nervio. Y, finalmente, también puede ser iniciado ese proceso, pero carecer de

[200] *230* 1) El argumento del grano de mijo aparece, en forma de alusión, en ARISTÓTELES, *Física*, VII, 5; en forma de un diálogo entre Zenón y Protágoras, en el escolio de SIMPLICIO a este pasaje.

la fuerza suficiente para que la impresión física correspondiente llegue hasta el umbral de la conciencia. También hay que tener en cuenta en todos los casos nuestra disposición psíquica general. Cuando el sueño envuelve nuestros sentidos o nuestra atención está fija en otra cosa, la resistencia que se necesita vencer es mayor que en otras condiciones más favorables. El hecho de no producirse el efecto final, no demuestra de ningún modo que uno cualquiera de los actos intermedios, de los que seguramente sólo hemos indicado una cantidad demasiado pequeña, no sea apto en sí para cooperar a que se produzca el efecto. Ni siquiera del primer esfuerzo, aparentemente tan estéril, de una manecita de niño, puede decirse esto; porque ese esfuerzo ha contribuido con lo suyo a reducir la resistencia, que sólo con el agregado de otras manos cooperadoras será vencida definitivamente. Pero no se justifica en tales casos la exigencia de que cada una de las unidades de la fuerza inicial produzca la centésima parte del efecto final, obtenido por cien unidades de la misma especie. Una rueda dentada puede tener un diámetro de una o de noventa y nueve pulgadas sin que por eso engrane en la rueda vecina; sólo cuando su diámetro es aumentado a cien pulgadas engrana en una vecina que esté a esa distancia y transmite así toda la serie de efectos que produce la rotación de esta segunda rueda. Lo mismo puede decirse de ésta en relación a una tercera rueda, etc. etc. La ausencia o la presencia de esta última pulgada decide la ejecución o la no ejecución del trabajo final de la máquina. Para estas consideraciones y otras parecidas la "escrupulosidad" de Zenón tenía que suministrar el empuje inicial. Y si la teoría exacta de la percepción sensorial, la comprensión de que ésta no es mero reflejo de propiedades objetivas, sino resultado —producido la mayoría de las veces por una larga cadena de procesos causales— de una influencia 232 del objeto sobre el sujeto; si esta comprensión, repetimos, fue alcanzada más o menos en la misma época y no ha dejado de difundir por vastas extensiones su efecto esclarecedor, entonces la aporra que hemos tratado aquí extensamente, puede reivindicar para sí una parte de este progreso tan lleno de consecuencias.

III

Nos ocuparemos ahora de las famosas aporías relativas al movimiento en el espacio. En un principio Zenón sometió el concepto del espacio mismo a una crítica no muy penetrante. Si todo lo existente, todo lo real o toda cosa se halla en el espacio, entonces, pues, el espacio mismo, si es que no carece de realidad, debe encontrarse en el espacio, es decir, en un espacio segundo; éste, por el mismo motivo, en un tercero, y así hasta lo infinito. Así nos queda

sólo la alternativa de admitir esta consecuencia absurda o negar la realidad del espacio. No sería justo citar aquí la crítica a la que Kant y otros más modernos han sometido el concepto del espacio y pretender que ella haya sido anticipada por Zenón. La palabra griega ***(topos)*** puede traducirse igualmente por "lugar" sin menoscabar en algo el contenido del argumento. Cada cosa está situada en un lugar; el lugar, si es algo real, tiene que estar situado a su vez en un lugar, etc. Del mismo modo que a la yuxtaposición de las cosas, la aporía hubiera podido referirse también a su existencia. Todo lo real o existente posee existencia; por lo tanto, si ésta no ha de ser una quimera, debe poseer existencia a su vez, etc. En una palabra, nos encontramos aquí en presencia de nada más que la tendencia profundamente arraigada en el carácter de la lengua, mejor dicho, originada en el empleo de los substantivos para designar también abstracciones de toda clase (fuerzas, propiedades, estados, relaciones), de medir también cada concepto de esta índole con la escala de las cosas concretas. Tal concepto debería ser una especie de cosa o no debería existir. Según soportara esta prueba, o más exactamente, según se creyera poder 233 renunciar o no a su existencia, se le relegaba al reino de las quimeras, o se lo concebía —y éste es el caso incomparablemente más frecuente— en forma de cosa, en cierto modo como espectro de una cosa. El valor de la aporía consiste en presentarnos claramente esta tendencia fatal del espíritu humano —madre generadora de los errores y las confusiones más importantes y casi imposibles de arrancar de raíz— y de prevenirnos contra su influencia por medio de las absurdas consecuencias derivadas de su actuación.

Incomparablemente menos elementales son las objeciones formuladas por Zenón con referencia al movimiento mismo. Todo el mundo conoce a "Aquiles y la tortuga". El prototipo de la velocidad y uno de los animales más lentos realizan una carrera y, cosa extraña, nos resulta difícil comprender cómo el primero consigue alcanzar o sobrepasar la última. Aquiles —así dice la premisa— concede a la tortuga una ventaja y corre diez veces más ligero que ella. Ahora, cuando llega al final de la distancia —de un metro, digamos— concedida como ventaja, la tortuga ha avanzado mientras tanto un decímetro; mientras él recorre esta parte del camino, ella se ha arrastrado otro centímetro más; mientras él sigue por esta distancia ha cubierto un milímetro, y así sucesivamente hasta el infinito. Vemos cómo ambos se acercan cada vez más, pero no podemos comprender cómo la distancia mínima que finalmente los separa haya de ser franqueada alguna vez; Aquiles, así dice por lo tanto la conclusión final, no alcanzará jamás a la tortuga. Grande es la sorpresa de los profanos en matemáticas cuando se enteran que

esta exposición —aparte de su conclusión final— es aprobada completamente por todos los conocedores de esa ciencia. El hijo de Tetis, "el de los pies ligeros" no alcanzará efectivamente a su pesada adversaria en punto alguno de los indicados o aludidos aquí, ni cuando haya recorrido 1|10, ni siquiera cuando haya recorrido otro 1/100, 1/1000, 1/ 10000, 1/ 100000 y 1/ 1000000, etc. del segundo metro de la pista. Pero la alcanza —así nos enseña un cálculo simple— en el momento en que ella ha recorrido una novena parte de este camino [201]. Porque mientras 234 ella se arrastra 1/9 metro, él recorre 10/9 = 1 1/9 metros. Toda la progresión infinita: 1/10, 1/100, 1/1000, 1/10000, 1/100000... no sobrepasa nunca el valor de 1/9. O, para ver el problema y su solución en una forma general, si las dos velocidades se encuentran en la relación de 1 : n, los dos adversarios no se alcanzarán en ninguno de los puntos de la serie: $1/n$, $1/n^2$, $1/n^3$, $1/n^4$...; pero esta progresión infinita se encuentra comprendida en la magnitud finita: $1/(n-1)$ · Hasta aquí, todo está en regla. Una magnitud puede ser divisible hasta el infinito, y no por ello deja de ser una magnitud finita. Divisibilidad infinita y magnitud finita son dos conceptos muy diferentes, por fácil que ***parezca*** confundirlos [202]. También es fácil explicar cómo ante nuestra vista intelectual se mantiene constantemente el aparente intervalo que separa a los dos competidores. Nuestra facultad de representarnos partes minúsculas del espacio es estrechamente limitada. Muy pronto llegamos a una barrera que nuestra imaginación ya no puede franquear. Por lo tanto, mientras en las palabras disminuímos de más en más la más pequeña unidad de espacio que conseguimos representarnos, mientras hablamos de cienmilésimas y de millonésimas de metro o pie, en realidad nos representamos siempre la misma unidad de espacio, es decir, la más pequeña que nuestra facultad de representación puede captar aún. En cada una de las divisiones ulteriores, nos encontramos siempre con esta misma unidad mínima que parece resistirse a todos nuestros esfuerzos para acercarla a la destrucción. Pero realmente, ¿alcanzan todas estas explicaciones a eliminar en forma completa y definitiva la dificultad que Zenón renoció y expuso tan brillantemente? La contestación a esta pregunta nos ha sido facilitada por el poderoso campeón de la dialéctica cuando dio a su aporía también una forma más sencilla, desprovista del encanto fascinador de aquel revestimiento. ¿Cómo es posible, se pregunta, que alguna vez recorramos cualquier camino

---

[201] *233* 1) Cf. FRIEDRICH UEBERWEG, *System der Logik,* 409 (3a ed.).

[202] *234* 1) MILL, *Examination of Sir William Hamiltons philosophy,* 533 (3a ed.), ve la esencia de la aporía en la confusión entre divisibilidad infinita y magnitud infinita. ARISTÓTELES había emitido el mismo juicio, cf. *Fís.,* VI, 2, 233 a 21ss.

en el espacio? Pues antes de llegar a la meta es necesario que recorramos primero la mitad de camino, luego otra vez la mitad de la mitad restante, es decir, una cuarta parte; luego, de la cuarta parte 235 restante a su vez la mitad, es decir, una octava parte, después un dieciseisavo, un treinta y dos avo, etc., hasta el infinito. La respuesta que se da por lo común de que para franquear un espacio divisible hasta el infinito se necesita, ni más ni menos, un tiempo igualmente divisible hasta el infinito, es exacta en la medida de su alcance. Pero ese alcance no es muy amplio. Pues también la dificultad que resulta del problema así planteado, se refiere en realidad a la relación de una progresión infinita con una magnitud finita. Es cierto que los matemáticos nos aseguran y prueban que la progresión que resulta aquí de la división por dos, igual que la que antes resultaba de la división por diez, no sobrepasa el valor de una cantidad finita.

Lo mismo que aquélla (1/10 + 1/100 + 1/1000 ...) no sobrepasa el valor de 1/9, ésta (1/2 + 1/4 ***+ 1/8 ...)*** no sobrepasa el valor de 1. Esto tampoco es difícil de comprender. Pero lo que nos llama la atención es la subsiguiente aseveración, suficiente por sí sola para la finalidad presente, de que tanto una como otra de estas progresiones infinitas alcanzará realmente la cantidad finita (1|9 y 1) de que se trata. De un paso franqueamos una distancia cualquiera y no nos sorprende oír declarar que esta distancia es divisible hasta el infinito. Pero hágase ahora lo contrario, precédase no analítica, sino sintéticamente y trátese de construir la cantidad finita por medio de esta supuesta infinidad de partes. Nos queda entonces siempre un resto, aunque sea una parte mínima que hace falta para completar la cantidad finita. ¿Es posible agotar lo inagotable? La matemática sale del paso aquí creyendo poder desdeñar los valores infinitesimales que terminan las progresiones, del mismo modo que procede en la transformación de una fracción decimal periódica en fracción racional ordinaria. Se trata de artificios legítimos bien calculados y que contribuyen en gran medida a las finalidades de la investigación natural, aunque parecen comprender la concepción de que es inconveniente aplicar con toda rigurosidad el concepto de la infinidad, Y creemos que es contra este concepto y no contra el empírico del movimiento que las aporías aquí discutidas se 236 dirigen en realidad, aunque absolutamente contra la voluntad de su autor.

De las dificultades que acabamos de censurar nos permiten reponernos las dos últimas aporías relativas al problema del movimiento. La tercera, no trasmitida muy claramente, la creemos poder expresar en esta forma: una flecha se desprende de la cuerda; mide un pie de largo y recorre diez pies por

segundo. ¿No podemos decir entonces que en cada décimo de segundo, la flecha ocupó un espacio equivalente a su longitud? Pero ocupar un espacio y estar en reposo es una misma cosa. ¿De qué modo diez estados de reposo traducirían al sumarse un estado de movimiento? La pregunta podría formularse también en forma aun más embarazosa: ¿se mueve una cosa en el espacio en que está o en el que no está? En ninguno de los dos; porque estar en un espacio, ocuparlo, quiere decir estar en reposo; en cambio, un espacio en que el objeto no está, no puede ni obrar ni sufrir nada. Aquí se puede contestar sencillamente: la premisa es brillante, pero falsa; un cuerpo en movimiento constante no ocupa un lugar ni siquiera en la partícula más pequeña que pueda imaginarse, sino que siempre se encuentra en trance de pasar de una parte del espacio a otra. Esta aporía tiene también su valor, porque nos obliga a constituir y mantener rigurosamente el concepto de la continuidad. La dificultad tuvo su origen porque este concepto carecía de delimitación precisa y porque se confundió lo constante o continuo con una suma de unidades dis-otra forma [203].

La cuarta de las aporías del movimiento, que se refiere a la velocidad del movimiento, quizá pueda ser representada lo mismo en la siguiente forma (modernizando el antiguo "estadio") : sobre tres vías paralelas se hallan tres trenes de ferrocarril de igual longitud. El primero (A) se encuentra en movimiento; el segundo (B) permanece en reposo; el tercero (C) se mueve en dirección contraria a la de A, pero con igual velocidad. El tiempo que A necesita para llegar al final de B será (como todo el mundo comprende) el doble del 237que necesita para alcanzar el final de C, que tiene igual longitud. Y si ahora se nos pregunta con qué velocidad se ha movido A, tenemos que dar una respuesta contradictoria, según la midamos por el C, que también se movía, o por el B que estaba en reposo. Se puede haber objetado: "la última medida es la normal; la empleamos en la inmensa mayoría de los

---

[203] *236* 1) Sobre el concepto de lo continuo y el de su opuesto, véase ahora las importantes observaciones de ERNST MACH *(Prinzipien der Warmelehre,* Leipzig, 1896, p. 77). Según él, aquel concepto es "una ficción tan sólo cómoda, pero de ningún modo nociva". A las argumentaciones de Zenón se pueden aplicar directamente las frases siguientes: "Si bien se puede dividir hasta lo infinito la cifra que sirve para designar la distancia sin encontrarse jamás con ninguna dificultad, este procedimiento no es aplicable necesariamente a la distancia misma. Todo lo que aparece como continuo, bien podría consistir en elementos discretos siempre que ellos fuesen frente a nuestras más pequeñas medidas prácticamente aplicadas lo suficientemente pequeños o lo suficientemente numerosos". ¿Se nos permitirá recordar aquí el cinematógrafo, que da la apariencia de plena continuidad temporal a un número limitado de los momentos temporales de un suceso? ¿Podrá admitirse la suposición de que la realidad produzca en el tiempo (y quizá también en el espacio) exactamente el mismo efecto que aquel procedimiento mecánico?

casos y la debemos emplear siempre cuando se trata de averiguar el gasto de fuerza que origina la velocidad". "No importa —así habrá contestado Zenón—: verdad y error no son una cuestión de mayoría y minoría; es suficiente poder referirse a ejemplos como el arriba citado y con toda razón puede afirmarse que la masa movida recorrió el mismo camino en el tiempo entero que en la mitad del tiempo. Si la medida del movimiento en el tiempo es relativa, ¿cómo el propio movimiento podría ser algo absoluto, puramente objetivo y, por consecuencia, algo real?".

IV

El doble argumento siguiente pretendía negar la pluralidad de las cosas garantizada por el testimonio de los sentidos. Aquella suposición, decía, conduciría a dos resultados contradictorios entre sí: las muchas cosas son al mismo tiempo sin magnitud e infinitamente grandes. Carentes de magnitud, las cosas no serían múltiples si cada una de ellas no fuera una unidad. Pero una unidad verdadera no puede ser divisible. Mas una cosa es divisible mientras posee partes. Y partes posee tan pronto como posee extensión. Por lo tanto, para ser una verdadera unidad debe carecer de extensión y con ello de magnitud. Además, las cosas múltiples son también infinitamente grandes, porque cada una de ellas, si es que se le puede atribuir existencia, tiene que poseer magnitud. Al poseer magnitud, una cosa consta de partes a las que corresponde igualmente una magnitud. Pero estas partes deben estar separadas unas de otras, de lo contrario, ¿cómo serían distintas? Pero pueden estar separadas entre sí sólo si otras partes están situadas entre ellas. A su vez, estas partes situadas 238 entre otras tienen que estar separadas entre sí por otras partes, dotadas también de cierta magnitud, etc. De este modo, pues, todo cuerpo tendrá en sí mismo un número infinito de partes, cada una de las cuales posee una cierta magnitud; en otras palabras, será infinitamente grande.

Las premisas de esta argumentación no son tan extremadamente forzadas como parecen a primera vista. Sobre todo, es preciso tener en cuenta que la unidad y multiplicidad no deben ser entendidas aquí en el acostumbrado sentido relativo en que estamos habituados a emplear estos conceptos. Hemos discutido extensamente hace poco (p. 228) que una unidad que siempre y por doquier es una unidad, no puede poseer efectivamente partes, y que por lo tanto, no puede hallarse ni en el mundo de las coexistencias ni el de la sucesión. Una unidad de esta índole, no relativa, sino absoluta, es, por

consiguiente, inconciliable con el concepto de extensión y magnitud en el espacio; desde este punto de vista, la primera parte del argumento es efectivamente irrefutable. La segunda descansa por igual sobre la premisa de una multitud absoluta. Para que dos partes de un cuerpo no puedan ser consideradas nunca y en ninguna parte como una unidad —y al agregar esta cláusula indicamos que el argumento tiene menos fuerza que su contrapartida—, es necesario por lo menos que exista un límite que los separe nítidamente. Este límite, a su vez, tiene que ser real; y, dado que un algo carente de magnitud es considerado irreal, debe poseer, por lo tanto, magnitud, es decir, extensión corpórea. Pero un algo extenso consta a su vez de partes y, en consecuencia, todo lo que acaba de demostrarse de las partes del cuerpo separadas por el límite se aplica nuevamente al límite separador y así hasta el infinito. Podemos reducir ambos razonamientos a una expresión abreviada que diría más o menos: "Si cada una de las cosas es realmente una, tiene que ser indivisible, es decir, sin extensión, y, por lo tanto, carente de magnitud". Y luego: "Si las cosas son múltiples, cada dos de ellas tienen que estar separadas por una cosa situada entre ellas y dotada de extensión y, por lo tanto, de partes que, a su vez, tienen que 239 estar separadas del mismo modo, y así hasta el infinito". No nos parece que aun este doble argumento esté desprovisto por completo de todo valor para el progreso del conocimiento. Unidad y multitud no son algo absoluto, sino exclusivamente algo relativo. Según el punto de vista que adopto, según la finalidad que persigo, considero a la manzana colocada ante mí como unidad, como parte de una colección de manzanas, o como una multitud conglomerada en sus partes constitutivas. Para poder hablar de unidad y multitud en el sentido absoluto de unidades que no pueden ser bajo ciertas circunstancias multitudes, y multitudes que no pueden ser bajo ciertas circunstancias unidades, para realizar este postulado necesitaríamos, en efecto, partir de premisas tan grotescas como la que sirve de base a esta serie de razonamientos y que las invalida por su resultado contradictorio [204].

Por lo demás, en esta aporía encontramos las raíces de varias otras aporías reales y posibles. Nos referimos a la oposición antagónica aquí manifestada entre unidad y multitud, y a la contradicción en que ambas se hallan con el concepto de realidad. Según las premisas de la escuela, se considera como

---

[204] *239* 1) Paralelos interesantes a los llamados sofismas de los erís-ticos, y entre ellos al argumento de Aquiles y la tortuga, de Zenón, nos han sido suministrados por el espíritu sutil de los chinos. Cf. H. A. GI-LES, *Chuang Tzu,* Londres, 1889, p. 453: "If *you take a stick a foot long and every day cut it in half, you will never come to the end of it".*

real sólo lo que posee magnitud y que, por lo tanto, es extenso, divisible, un algo múltiple; pero un múltiple presupone unidades, de las que no es más que una colección; las unidades, sin embargo, como unidades verdaderas o absolutas, tiene que ser pensadas como indivisibles, sin extensión, carentes de magnitud y, en consecuencia, también de realidad. De este modo, el concepto mismo de existencia o de realidad aparece en este caso como frágil, como afectado de contracción interna. Todo lo real es un múltiple compuesto de unidades; pero las unidades carecen de realidad; el coloso de lo real descansa sobre los pies de barro de lo irreal. Pero si intentamos desembarazar lo real de su ilusorio sostén y colocarlo sobre otro fundamento más firme, el resultado es igualmente malo: lo real se derrumba en sí mismo. Porque si lo múltiple queda múltiple y las partes con que debe integrarse para ser extensión, magnitud y, por ende, realidad, no se reducen a simples unidades, entonces lo múltiple carece de todo 240 núcleo central (sostenible o caduco), es divisible hasta el infinito y admite su disgregación progresiva y destrucción final. Así, los conceptos de "unidad" y "multiplicidad" no demuestran ser, ni en sí mismos ni en su unión, bases idóneas del concepto de existencia o realidad. Lo "uno" (simple) es irreal; lo "múltiple" deviene irreal, sea que, basado en sí mismo se derrumbe a la nada, sea que descansando sobre la arena movediza de lo "uno", junto con éste se disperse con el viento.

Injusto sería que en las ideas de Zenón expuestas aquí libremente no quisiera verse otra cosa que una fantasmagoría de abstracciones carentes de vigor y contenido. Por el contrario, ellas contienen una crítica muy seriamente elaborada, y de ningún modo estéril, del concepto de la materia que reinaba entonces y que en parte prevalece aún hoy. La infinita divisibilidad atribuida a la materia parecía amenazarla con la ruina. Entonces surgió, probablemente en los círculos pitagóricos, la idea de que esta divisibilidad no sobrepasaría ciertos límites, aunque muy lejanos; llegado a este límite, núcleos minúsculos comparables a puntas de aguja o a granos de polvo iluminados por el sol podrían oponerse a toda división ulterior. A Zenón le corresponde el mérito indiscutible de haber llamado la atención sobre lo contradictorio de esta concepción. O bien estos núcleos poseen magnitud y extensión, y entonces se encuentran también sometidos a la ley de la divisibilidad, o bien no la poseen, y entonces tampoco son los sillares sobre los que el edificio del mundo material puede haber sido erigido. Pues agregando un algo carente de magnitud a otro algo carente de la misma, la suma no da magnitud alguna; aunque levantemos una montaña de ceros sobre otra, el total será siempre igual a cero.

Pero aquí ha de detenerse nuestro asentimiento. Y, aun dentro de este límite, tenemos que atenuarlo con una importante reserva. Los autores de la teoría refutada tan victoriosamente por Zenón operaron con una concepción contradictoria. Pero, a pesar de ello, no se hallaban sobre una falsa pista. Y pronto llegaremos a conocer una teoría de la substancia que 241 ha evitado aquella contradicción, pero que, por lo demás, se ha internado por el mismo camino; las ciencias naturales modernas lo han proseguido y han marchado de triunfo en triunfo. Para que un todo se disgregue en partes es necesario que las posea; pero las partes pueden existir sin que aquella disgregación se halle en un próximo, lejano o aun remoto futuro. Es cierto que divisibilidad ideal y separabilidad actual tienen, en su concepto, cierto parentesco, pero no por ello es imprescindible que realmente corran parejas. La premisa de que existen núcleos materiales no inextensos, pero de hecho indivisibles puede ser o no ser, como ya dijimos una vez (pág. 87), una verdad definitiva; pero en todo caso constituye una apro-ximación considerable a la verdad o, más exactamente, las conclusiones de ella deducidas concuerdan con los fenómenos reales en tal grado que en la mano del físico investigador ha llegado a ser un instrumento de poder insuperable. Si no fuera una blasfemia, estaríamos tentados de exclamar que tal vez el Hacedor del mundo no fue tan ingenioso como Zenón. En todo caso, su sabiduría sublime no tenía necesidad de obstinarse tanto en punto a consecuencia y argucia como la sagacidad del combativo eleata. Hablando seriamente, el rigor con que éste aplica los conceptos no es siempre de buena ley. En medio de sus argumentos se encuentran reiteradas veces dos modos de representación, ambos defendibles, pero que se excluyen por completo. Zenón los utiliza sucesivamente uno contra otro, asociando ora el concepto de lo finito con el de lo infinito, ora lo continuo del espacio con unidades distintas de tiempo, y otras veces lo continuo del tiempo con unidades distintas del espacio. Pero volviendo a nuestro punto de vista rector, al histórico: ¿continuó Zenón siendo efectivamente hasta el fin lo que fue al comienzo de su empresa, el escudero de Parménides? Así se afirma con frecuencia, pero la afirmación no parece sostenible. Sin duda el mazo de la dialéctica que manejaba con tanto vigor, debía acorralar en un principio a los oponentes de los Eleatas. Pero, ¿pudieron éstos gozar realmente de su victoria? Séanos permitido dudar de ello. ¿Ha salido indemne de esta contienda el "uno continuo" de Parménides, su ser uníversal 242 "parecido a una esfera", su algo existente y extenso? Sólo puede asegurarlo así la interpretación artificiosa que no tema recurrir a ninguna arbitrariedad violenta. En cambio, quien mire sin prejuicio comprenderá que los conceptos fundamentales de los eleatas, los conceptos de unidad de extensión, de realidad han sido conmovidos o, mejor dicho,

aplastados por esa crítica. No hay duda de que el círculo de amigos y adeptos de la escuela se daba cuenta de ello. Platón hace decir a Zenón [205] que su escrito habría sido el producto de petulancia juvenil y de una indomable combatividad; que le habría sido sustraído y llevado a la luz de la publicidad sin su consentimiento. Quien conozca a Platón sabe lo que esto significa. Al admirador del "gran Parménides" no se le ocultó que las armas manejadas con demasiada maestría por el discípulo de éste eran de doble filo; el nimbo que rodeaba la cabeza del "inventor 'de la dialéctica" no. debía contribuir a glorificar todas las partes de su obra. Éste ha sido llevado, evidentemente, merced a la fuerza indómita de su talento, mucho más allá de la meta que se había propuesto. Al partir para el combate había sido un discípulo adoctrinado de la teoría de la unidad, un ontólogo; convertido en escéptico, o mejor dicho en nihilista, regresó de la lucha. Repetidas veces tuvimos que hablar de una descomposición espontánea de la teoría de la protosubstancia; la obra de Zenón nos permite observar la descomposición espontánea de la teoría eleática de la existencia.

¡Cuánto camino hemos recorrido desde Jenófanes a Zenón! Y, sin embargo, ¡cuan próximos se hallan los puntos de partida y de llegada! Allá se niega por razones de principio la posibilidad de resolver los grandes enigmas del universo (pág. 200); aquí se desgarran y pulverizan con mano implacable los ensayos de solución iniciados. La historia de la escuela es la historia del espíritu crítico en su desarrollo paulatino y poderoso. Cuando vemos a Heracles estrangular en la cuna a dos serpientes, esperamos de él otros trabajos aun más grandiosos 243. Al comienzo la crítica se aventuró contra la apariencia multicolor del mundo de los dioses; luego, hace desvanecer la apariencia multicolor del mundo de los sentidos; al final, expone las contradicciones intrínsecas de las partes de la concepción del mundo que no fueran atacadas aún por esta descomposición. El desarrollo es rectilíneo. Los tres representantes principales del eleatismo forman un grupo de aquellos perturbadores intelectuales cuya tarea consiste en despertar violentamente a la humanidad de la sorda indolencia de pensamiento y de la somnolencia dogmática. Grande era el atrevimiento de los autores de la crítica, ilimitada su confianza en que el mundo debía llevar el sello de lo que ellos estimaban era la razón. Más como al adolescente le sienta bien un exceso de espíritu fogoso, que no se somete fácilmente a la regla, así a la adolescencia de la ciencia le sienta bien un exceso de orgu-llosa e inquebrantada confianza en sí

---

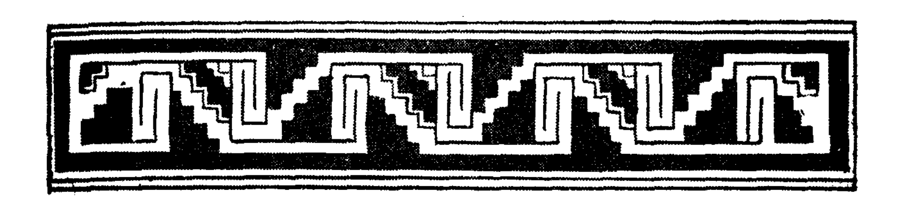
[205] *242* 1) PLATÓN, *Parménides,* 128c.

misma. Lo que en la etapa media de esa evolución despierta el enfado del espectador, es el carácter incompleto y la inconsecuencia de las soluciones obtenidas, resto injustificado de dogmatismo que produce un efecto tanto más chocante cuanto que simplemente no deja en pie un pedazo de la concepción anterior del mundo, sino que lo reemplaza por una extravagante transformación y deformación que deja igualmente insatisfecho el ingenuo espíritu juvenil y el maduro del hombre. Se atenúa esta impresión ingrata cuando se reúne, por decirlo así, en una sola visión la afirmación temeraria y la negación que la sigue. En este avanzar crítico de una fase a otra consiste el verdadero valor y la importancia historia de la evolución eleática. Ésta fue la primera gran palestra en que el pensamiento occidental se fortaleció y adquirió flexibilidad y conciencia de su fuerza.

Fruto de este progreso es la distinción rigurosa —claramente perceptible por primera vez en Parménides, aunque anunciada ya en Jenófanes— entre saber y creer, entre conocimiento y opinión; una distinción que parece tanto más importante si recordamos en qué forma indistinta ambos elementos se hallaban todavía mezclados y confundidos en la doctrina de la escuela pitagórica. Nos hallamos aquí, valga 244 la expresión, en una línea divisoria de las aguas desde donde dos ríos empiezan a correr hacia lados distintos; sólo en una época posterior de decadencia volverán a unir sus corrientes.

De "bicéfalos" calificó el eleata a los discípulos del efe-sio. Pero el epíteto se vuelve contra él mismo, pues su doctrina —igual a Yocasta— abriga en su seno a dos hermanos enemigos: el materialismo consecuente y el esplritualismo consecuente. Estos polos extremos del mundo de la metafísica brotaron de la misma raíz del concepto riguroso de substancia, que, aun cuando no es de ningún modo una creación independiente de los eleatas, fue extraído por ellos de la tesis de la teoría de la protosubstancia en la forma más limpia, equivalente, diríamos, a la disección anatómica. La vuelta hacia el esplritualismo —primero hacia el antimaterialismo— debía iniciarse tan pronto como la abstracción, llegada a este punto, diera un paso más y repasara también el testimonio del sentido muscular o de resistencia como antes el de sus hermanos, para no conservar otra cosa que el concepto desnudo de la substancia, es decir, el complejo de las determinaciones de la eterna permanencia, de la eterna inmutabilidad. Aquí se llegó ante otra encrucijada. Se podía transformar las entidades metafísicas así creadas en vehículos de la fuerza y de la conciencia, pero también se podía dejar de hacerlo. La decisión dependía de la necesidad individual o también, según nos enseñará el ejemplo de Platón, de la preferencia y la inclinación que

alternan en el mismo individuo. Más poderosa ha sido aquí la influencia indirecta que la directa del eleatismo. Porque el ejemplo de Meliso no encontró sucesores dignos de mención; sólo en la menos importante de las escuelas socráticas, en la de los megáricos, encontraremos un eco de su obra. Para hallar un paralelo exacto del bienaventurado proto-ser del samio, de aquel ser que nada opera y nada dirige, tenemos que volver nuestra mirada hasta la India, donde la doctrina de los filósofos del Vedanta nos muestra también el mundo como mera apariencia engañosa y, como núcleo central, un ser cuyos únicos atributos son el existir 245, el pensar y la bienaventuranza ***(sat, cit y ánanda).*** En cuanto a la otra tendencia, incomparablemente más importante para la historia de las ciencias, el reemplazo de lo uno extenso por innumerables substancias materiales, la encontraremos pronto en los comienzos de la atomística, que coincide con Parménides en el concepto riguroso de la substancia, pero no en la negación de la multitud de las cosas, del espacio vacío que las separa y del movimiento en el espacio originado por éste. En este punto, lo menos que puede decirse es que no cabe descartar la posibilidad de una relación histórica, cosa muy distinta, naturalmente, de la cuestión de si ha sido necesaria, y en qué medida lo puede haber sido, esta mediación entre las formas primitivas de la teoría de la protosubstancia y ésta su exteriorización más reciente y madura. Hallaremos la respuesta al considerar una pareja de pensadores tan estrechamente unidos por coincidencias y oposiciones que no admiten que se les trate separadamente.



CAPITULO IV - ANAXÁGORAS

I



os coetáneos se hallan ante nosotros. Sus pensamientos escrutan los mismos problemas, sus investigaciones se basan en premisas iguales, sus resultados muestran rasgos de sorprendente parentesco. Y sin embargo, ¡qué contraste! Uno es poeta, y el otro, geómetra; uno poseedor de ardiente imaginación, y el otro, de inteligencia fría y sobria; uno jactancioso y lleno de orgullosa presunción, y el otro, modesto, desaparece del todo detrás de su obra; uno embriagándose de imágenes exuberantes y el otro de una sencillez sin adornos en la expresión; uno, de tanta plasticidad y tan multiforme que parece desleído, el otro rígido y consecuente hasta lo absurdo. Cada uno de ellos se distingue en máximo grado por lo que al otro le ha sido más o menos negado: Empédocles, por la abundancia de aforismos brillantes, ingeniosos, muchas veces incisivos; su coetáneo, de edad algo mayor, por la firme solidez del edificio unido y poderoso de su pensamiento.

Con Anaxágoras, la filosofía y las ciencias naturales transmigraron de Jonia al Ática [206]. Llegó al mundo de 500 a 499 a. de J. C. en Clazomenea, en la

---

[206] *247* 1) Sobre ANAXÁGORAS, véase en primer lugar: *Anaxagorae Clazomenii fragmenta coll.* ED. SCHAUBACH, Leipzig, 1827, o W. SCHORN, *Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta,* Bonn, 1829. El comentario de SIMPLICIO a la *Física* de Aristóteles es la mina de donde han sido extraídos casi todos los fragmentos. Una pequeña frase pasada por alto por los compiladores de fragmentos, en SIMPLICIO, *in* Aristot. *de Coelo,* 608, 26 HEIBERG; otra frase ingeniosa que falta en las colecciones en PLUTARCO, *Moral,* 98 f *(de fortuna,* c. 3); ambos fragmentos ahora en *Vorsokratiker,* 316, 17ss. y 322, 15ss. La obra de Diels ofrece además varios otros fragmentos nuevos. De las circunstancias de su vida trata DIÓG. LAERCIO, II, cap. 3. APOLODORO fija su nacimiento en la 70» olimpíada (500-497), su muerte en el primer año de la 88a (428). Dló-GENES LAERCIO informa que nació en 500 y alcanzó, por lo tanto, la edad de 72 años. Sobre sus relaciones con Pericles, cf. PLATÓN, F*edro,* 270a, y PLUTARCO, *Biografía de Pericles,* sobre todo cap. 32. Toda la antigüedad admiró la entereza con que soportó la pérdida de su único hijo. Sobre la época en que publicó su obra, cf. DIELS, "Séneca und Lucan" *(Ber-liner Akademie-Abhandlungen,* 1885, p. 8

inmediata vecindad de Esmirna, siendo hijo de padres nobles. Se dice que descuidó su patrimonio y se dedicó temprana y exclusivamente al afán filosófico. Ignoramos qué escuela frecuentó y dónde adquirió su 248
ciencia. Pues aun cuando en muchos puntos se basa en las doctrinas de Anaximandro y de Anaxímenes, la tradición, que lo llama discípulo del último, está en contradicción con los hechos cronológicos. A la edad de cuarenta años aproximadamente estableció su residencia en Atenas. Allí fue considerado digno de la amistad del gran estadista que se esforzaba por elevar a Atenas al rango de centro tanto literario como político de la Hélade. Durante la vida de toda una generación, fue adorno de aquel círculo que Pericles había reunido en torno suyo, pero también había de ser arrastrado al torbellino de las pasiones de partido. Cuando, alrededor del comienzo de la guerra del Peloponeso, empezó a palidecer la estrella del brillante estadista, se dirigió una acusación de lesa religión tanto contra la encantadora y muy talentosa compañera de su vida como contra su amigo filósofo. El exilio lo devolvió a su patria en el Asia menor, y en Lámpsaco, rodeado de discípulos entrañables, terminó a la edad de setenta y dos años (428 o 427 a. de J. C.) su existencia intachable. De su obra, dividida en varios libros y redactada en una prosa sin arte, pero no sin gracia, nos han llegado considerables fragmentos. La publicó después de 467 a. de J. C., año en que aconteció una formidable precipitación de meteoritos, de la cual trata en la misma, y éste fue, dicho sea de paso, el primer libro provisto de diagramas que poseyó la literatura griega.

El problema de la substancia le preocupó tanto como a sus compatriotas jónicos más antiguos; pero la solución que dio él, fue altamente original y, a la vez que lo separa por completo de sus precursores, demuestra que no experimentó ni la menor influencia por parte del nuevo movimiento crítico inaugurado por los eleatas. Si conoció el poema didáctico de Par-ménides, el contenido del mismo se deslizó por su espíritu sin causar el menor efecto, porque ni una sílaba de los fragmentos conservados, ni una palabra de los antiguos testimonios que los completan, suministra siquiera el más ligero indicio de que haya considerado en alguna forma —para no hablar de todo el

---

nota). En DIÓG. LAERCIO, II, conviene casi con seguridad completar ἐπι ἄρχοντος Λυσ <ιστράτου> [siendo arconte Lis <ístrato>], es decir en el año 467. Ignoro qué garantía encontró DIELS *(Vorsokratiker*, 294, 28) en los manuscritos para dar la lectura "Δημύλου" [Demilo] *. Hace poco, KOTHE *(Fleckeisens Jahrbuch*, 1886, pág. 769ss.), sacó de CLEMENTE DE ALEJ., *Strom.*, I, 364 POTT., y de DIÓG. LAERCIO, *loc. cit.*, la conclusión muy justificada de que la obra de Anaxágoras fue el primer libro adornado con diagramas, exclusión hecha, probablemente, de ciertos tratados geométricos destinados a un reducido número de especialistas.

resto— las dudas expresadas por Parménides con tanta insistencia respecto de la validez del testimonio de los sentidos, 249de la multitud de las cosas, o de que haya hecho la más mínima tentativa de aclarar su posición frente a estos problemas. Muy por el contrario: la confianza incondicional en lo que enuncian los sentidos, es el fundamento de su sistema; no la mera multitud de las cosas, sino la cantidad poco menos que inagotable de entidades fundamentalmente distintas desde el comienzo, es el núcleo central propiamente dicho del sistema. Tanto más sorprende, al menos por un instante, encontrarlo, en lo referente a aquel postulado doble que aquí hemos discutido ampliamente, ocupando exactamente el mismo punto de vista de Parménides: ningún nacer, ningún perecer y ningún cambio de propiedades. "Del nacer y del perecer los griegos no hablan con exactitud. Porque ninguna cosa nace ni perece, sino que de cosas existentes se compone por mezcla, y por disgregación se descompone en estas mismas cosas; y de este modo, con mayor razón llamarían al nacer una mezcla y al perecer una disgregación". Ya hemos sido instruidos de cómo de este primero de los postulados, la "antigua teoría común de los fi-sicos, no discutida desde ningún lado" —para citar nuevamente la palabra significativa de Aristóteles— ha podido surgir el segundo, más joven (que ya vimos asomar en Anaxíme-nes); pero sabemos por algo más que por suposiciones cómo surgió realmente en el espíritu de Anaxágoras, ya que un pequeño fragmento, desdeñado durante mucho tiempo a pesar de la importancia de su contenido, lo ha puesto en plena evidencia (cf. pág. 209).

De esta tríada de tesis —las cosas son constituidas tal como lo revelan los sentidos; no han devenido ni son destructibles, y lo propio ocurre con sus cualidades— surgió la forma de la teoría de la substancia que lleva al frente el nombre de Anaxágoras y que es bien característica del férreo rigor de su pensar como de la falta de lo que para el investigador de la naturaleza quizá sea aun más imprescindible que aquél. Nos referimos al temor instintivo de internarse por caminos del pensamiento que nos alejen tanto más de la verdad cuanto más consecuentemente sean perseguidos. Porque aquella teoría es bien exactamente lo contrario de lo que la ciencia nos ha enseñado 250 sobre la substancia y su composición. Las combinaciones, en realidad sumamente complicadas (a saber las orgánicas) , son consideradas por el clazomeneo como substancias fundamentales o elementos; otras, igualmente no simples, pero incomparablemente menos complicadas, como lo son el agua o la mezcla que forma el aire atmosférico, son consideradas por él como las combinaciones más compuestas. Si alguna vez un espíritu eminente se ha internado por un camino erróneo, siguiéndole después con inquebrantable

fidelidad y persistencia, ése fue Anaxágoras en su teoría de la substancia, que es a los resultados de la química exactamente como el reverso de una alfombra lo es con respecto al anverso. Su razonamiento es el siguiente. Un pan se halla ante nosotros. Ha sido obtenido de substancias vegetales y coopera a la construcción de nuestro cuerpo. Pero los componentes del cuerpo humano (o animal) son muchos: piel, carne, sangre, venas, tendones, cartílagos, huesos, pelos, etc., y cada una de estas partes se dis· tingue de la otra por su claridad o su oscuridad, su blandura o su dureza, su elasticidad o su rigidez, etc. ¿Cómo es posi-ble que la rica variedad de estas cosas surja de un sólo pan, homogéneo en sus propiedades? No es verosímil un cambio de las cualidades. No queda sino la suposición de que las numerosas formaciones de substancias que muestra el cuerpo humano ya están contenidas todas como tales en el pan que nos alimenta. Su pequenez las sustrae a nuestra percepción. Porque los sentidos padecen de una falla, su "debilidad", los límites estrechos de su facultad de percepción. El proceso de la alimentación reúne las partes minúsculas y las hace visibles a nuestro ojo, palpables a nuestro tacto, etc. Lo que se dijo del pan es aplicable también al cereal del que el pan ha sido hecho. Pero, ¿có-mo pudo entrar en éste la variada cantidad de partículas subs-tanciales si no existía ya en la tierra, en el agua, en el aire, en el fuego (el sol), de donde el cereal ha obtenido su alimento? Y como tantos y tan distintos seres toman su alimento de las mismas fuentes, es necesario que se encuentre allí también la cantidad máxima de variadas partículas de substancias. Tierra, agua, fuego, aire, los cuerpos aparentemente más sencillos de 251 todos, son en realidad los más compuestos. Están llenos de "simientes" o de substancias fundamentales de toda clase imaginable y son poco más que meras concentraciones o depósitos de las mismas. Y lo mismo que toda propiedad de partes del cuerpo humano, el perfume de toda hoja de rosa, la dureza de todo aguijón de abeja, el colorido de toda cola de pavo real pertenecen desde toda eternidad a las protopartículas que en circunstancias favorables se juntan para presentarnos éstas o infinita cantidad de otras formaciones. Cuántas variedades nos revelen los sentidos, hasta en los matices más finos y más imperceptibles de ellas, cuántas combinaciones de las mismas se reúnan en la unidad de una formación de substancias, tan inagotablemente numerosas deben ser las protosubstanciás.

¿Quién no ve que el contenido de esta doctrina está en la más aguda contradicción con los resultados reales de las ciencias naturales modernas? Pero —y esto hay que tenerlo bien en cuenta— entre el método y las aspiraciones de ambos reina, a pesar de todo, la más sorprendente

concordancia. Para nuestro sabio también se trata de llegar a la comprensión íntegra de lo que sucede en el universo. Los procesos químicos son reducidos a mecánicos; hasta los hechos fisiológicos son despojados del más tenue hálito de mística, también ellos son considerados desde el punto de vista de la mecánica. Porque las combinaciones y separaciones, en una palabra, los cambios de posición, son los que están destinados a explicar todas las más misteriosas alteraciones y transformaciones. La teoría de la substancia del clazomeneo es una tentativa, aunque burda y prematura, de entender todos los hechos materiales como consecuencias de movimientos. Ignoramos en gran parte cómo esta teoría fundamental fue concebida en sus detalles. No tenemos ni la menor contestación al problema de cómo Anaxágoras trató de justificar las transformaciones del aspecto y de la propiedad de las cosas que acompañan la alteración del estado de agregación. A este respecto sólo conocemos una proposición un poco enigmática: la nieve debería ser oscura como el agua de que nació, y al que esto sabe dejaría también de apa-recerle blanca. Comprendemos la dificultad con que tropezó 252 aquí su teoría de la substancia: "¿Cómo es posible que el cambio producido por el frío en la disposición de las partículas de agua explicara el cambio de color que se produce al mismo tiempo?". De nada hubiera servido en este caso invocar la "debilidad" de nuestra percepción sensorial. Debido a la firmeza de su convicción de que las partículas de agua tienen que mantener su color oscuro en todas las circunstancias, el gran pensador resultó en este punto, así nos atrevemos a suponerlo, víctima de un grosero error de los sentidos. Para observar con toda la nitidez posible, puede ser que haya dirigido su mirada con tanta insistencia sobre la blanca alfombra, brillante bajo el sol, con que el invierno cubre el paisaje, que su ojo haya comenzado a verla negra y que en esta ilusión óptica haya creído ver una confirmación de su opinión preconcebida. Recordando la falsa interpretación de hechos físicos que en forma apenas menos aguda hemos encontrado en Anaxímenes (pag. 89), no consideraremos imposible este grosero error de observación [207]. La suposición, enunciada primero por Heráclito, de partículas invisibles de substancia y de movimientos invisibles de ésta, le sirvió para desvirtuar la objeción que los representantes de la antigua doctrina de la protosubstancia

---

[207] *252* 1) La interpretación, tan atrevida a primera vista, que doy de las palabras de Anaxágoras sobre el color de la nieve, se basa en la fuerte contradicción que de otro modo existiría entre el fundamento de toda su teoría de la substancia —la confianza inconmovible en la veracidad cualitativa de las impresiones sensoriales — y la afirmación de que, en este caso, la vista nos engañaría. Por otra parte, mi interpretación coincide exactamente con la letra de la frase de Cicerón que los comentaristas anteriores no tuvieron en cuenta para nada: sed *sibi quia sciret aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem* (*Acad. quaest.*, IV, 31).

no podían menos que presentar en contra de su teoría: "¿Cómo es posible que cosas fundamentalmente distintas se influyan recíprocamente y se hagan sufrir recíprocamente?". "En cada una —así contesta— se contiene parte de todas las demás". "Las cosas en este mundo único no están separadas (por completo) ni cortadas unas de otras como con una hacha" (esta es. dicho sea de paso, la única expresión figurada que encontramos en la larga serie de sus fragmentos); pero cada cosa recibe su dominación de acuerdo con la clase de substancia que se encuentra en ella en mayor cantidad y que, por lo tanto, predomina. Y acallaba la duda sobre la realidad de lo invisible en general recordando la resistencia que el aire, igualmente invisible, por ejemplo en un odre inflado, opone a nuestras tentativas de oprimirlo.

253

II

La cosmogonía de Anaxágoras se mueve, hasta cierto punto, por las vías que había trazado Anaximandro y que ninguno de sus sucesores había abandonado seriamente [208]. Para, él también reina al principio una especie de caos. Pero el lugar de la protosubstancia única de extensión ilimitada" lo ocupa el sinnúmero de protosubstancias de extensión igualmente ilimitada: "Todas las cosas estaban reunidas"; las pro topartículas infinitamente pequeñas y desordenadamente mez-cladas formaban un confuso conglomerado primordial. Su in-distinguibilidad corresponde a la no división del ser universal único de Anaximandro. Las "simientes" o elementos dotados desde un comienzo con particularidades materiales no necesitaban de una "segregación" dinámica, pero sí de una separación mecánica. Anaxágoras no se creía en la obligación de deducir o de construir de acuerdo con analogías conocidas el proceso físico que para ello se necesitaba; creía verlo en otro que hoy todavía se produce y que tiene lugar todos los días y todas las horas ante

---

[208] *253* 1) Sobre la cosmogonía de Anaxágoras cf. el instructivo comentario de W. Dilthey, *(Einleitung in die Geísteswissenschaft*, I, 200ss.). Sin embargo, igual que Zeller (I, 1002, nota, quinta ed.), no puedo suscribir su suposición de que, según Anaxágoras, la estructura cósmica adoptara la forma de un cono. Probablemente quepa atribuirle la idea de que la esfera celeste creada por la rotación (περιχώρησις) aumente de volumen en la medida en que el movimiento giratorio abarque masas de substancia cada vez mayores. Quizá no sea inútil recordar que Anaxágoras parece no saber nada de una esfera celeste corpórea o de un cielo de estrellas fijas de la misma índole. Un indicio de semejante representación falta aún en los pasajes donde bien podríamos esperarla (por ejemplo, SCHAUB, fragm. 8 = *Vorsokratiker*, 318s.).

nuestros ojos: la revolución (aparente) del edificio celeste. Esta revolución no sólo habría pro-ducido en los tiempos iniciales la primera separación de la substancia, sino que continuaría aún produciéndola en otras regiones del espacio universal. Esta tentativa de ligar el pasado más remoto con el presente inmediato, y éste, a su vez, con él más lejano porvenir, revela una firmeza de la fe en la homo geneidad de las fuerzas que operan en el universo y en la con-tinuidad de todo lo que ocurre en el universo, que despierta nuestro vivo asombro y forma el contraste más agudo con el modo de pensar mítico de épocas anteriores. Si preguntamos cómo aquella revolución podía producir el efecto que se le atribuye, la contestación es aproximadamente la siguiente: en un punto del universo habría tenido lugar primero un movimiento rotativo que abarcaba, y no dejará nunca de abarcar, círculos cada vez más vastos. Como punto de partida de este movimiento puede considerarse con alguna probabilidad el polo septentrional del cielo; en cuanto a la propagación del movimiento 254, será difícil imaginarla de otra forma que en líneas circulares y trasmitida por medio del choque o la presión que cada partícula de substancia ejerce sobre las que la rodean. Sólo así, el primer toque de cuyo origen nos ocuparemos en seguida, podía producir en forma natural los efectos inmensos que Anaxágoras le atribuye. La "violencia y velocidad" superiores a toda medida terrestre de este movimiento de rotación, habría relajado con sus zarándeos y sacudidas (éste ha sido evidentemente el pensamiento del clazomeneo) la cohesión de la masa, hasta entonces firmemente concentrada; habría superado la fricción interna de las partículas de substancia, y con ello les habría permitido seguir el impulso de su gravitación específica. Sólo en ese momento masas de substancia homogénea pudieron y debieron formarse y colocarse en distintas regiones del universo. "Lo espeso, fluido, frío y oscuro, se concentró en el lugar en que se encuentra ahora la Tierra" (a saber, en el centro del universo), "lo tenue, pálido y seco, en cambio, se retiró hacia las lejanas afueras del éter". Se advierte cuan infinita es la cadena de efectos que se inicia con este hecho inicial, con el comienzo de la rotación en un sector limitado del espacio. Pero el mismo proceso necesitaba ser explicado; también él debía tener una causa. Las analogías físicas abandonan aquí a nuestro filósofo, que recurre a lo que de un modo a medias justificado se puede llamar una intervención sobrenatural. De un modo a medias justificado, decimos. Porque si el agente que llama en su auxilio no es enteramente material, tampoco es enteramente inmaterial [209]; si no es materia común, tampoco es una deidad; y sobre todo, si

[209] *254* 1) Las incesantes tentativas de probar que el *Nous* de Anaxágoras no es nada más que espíritu, están condenadas al fracaso, tanto porque están en contradicción con las palabras inequívocas del Clazome-neo como porque sus autores se ven obligados a recurrir a argucias

bien es llamado "ilimitado y soberano", de su poder se hace un uso tan reducido, más aún, tan excepcional, que un verdadero dominio sobre la naturaleza se le puede conceder por principio, pero de ningún modo atribuir de hecho. Porque aquel primer toque lo habría dado el *N* ***o u s* ,** una palabra que preferimos no traducir, porque toda traducción, sea por "espíritu", sea por "substancia pensante", impone a su carácter un rasgo extraño. Según la propia declaración de Anaxágoras, es "la más fina y más pura de todas las cosas", es "la única 255 que no está mezclada a otra cosa, pues si estuviera mezclada a alguna otra, entonces" (piénsese en lo dicho anteriormente sobre la separación imperfecta de las substancias) "participa-ría también de todas las otras y la mezcla impediría que tu-viera el mismo poder sobre alguna cosa", como el que posee ahora en su estado sin mezcla. Pero si de acuerdo con esto y las declaraciones posteriores de que el ***Nous*** posee "toda ciencia sobre toda cosa", sobre "lo pasado, lo presente y lo futuro", y que además le pertenece la "suprema fuerza", podemos estar tentados de identificarlo con la suprema divinidad, se oponen a ello otras determinaciones no menos esenciales. Se habla de un "más o menos" del ***Nous,*** se lo caracteriza de divisible y de "inherente a muchas cosas", expresión que se refiere a todos los seres animados.

Dos móviles muy diferentes cooperaron a la génesis de esta teoría y, al mismo tiempo, se tuvieron mutuamente en jaque. Lo que en el universo denota orden, belleza, principalmente todo aquello que gracias a una hábil adaptación a otros factores produce la impresión de ser un medio para un fin, todo ello lleva a la idea de que hay una conciencia que obra y una intención que opera. En, efecto, el argumento teleológico sigue siendo hasta hoy el arma más fuerte en el arsenal del teísmo filosófico. Pero mientras otros

---

(*) Sileno, en el primer libro de las Historias, dice que durante el ar-contado de Demilo cayó una piedra meteórica. Ahora bien; no se conoce ningún arconte llamado Demilo. Los críticos han sugerido diversas lecciones de este pasaje, entre ellas: 1) Demotion, arconte en el año 470 a.C.; 2) Lysistrato, en 467; 3) Difilo, 442 a.C. Por lo demás, las letras -μύλου pueden no formar parte del nombre del arconte, sino ser una palabra distinta que designa al meteoro como "piedra molar", para dar una idea de su tamaño [N. del T.] artificiosas. Así, por ejemplo, las palabras de Anaxágoras λεπτότατον πάντων χρημάτων han sido interpretadas por "la más ingeniosa de todas las cosas", en lugar de "la más fina", y en la palabra ἁπολοῦν [simple] empleada por Aristóteles se ha querido ver una cosa distinta de la reproducción del predicado ἀμιγές [sin mezcla]. El método empleadc aquí consiste principalmente en oponer las indicaciones de Aristóteles interpretadas de un modo más o menos arbitrario, al texto claro de las palabras de Anaxágoras. Buenas observaciones contra la inmaterialidac absoluta del *Nous* hace NATORP, *Philosophische Monatshefte,* XXVII, 477 La expresión "materia del pensamiento" *(Denkstoff)* es empleada por WINDELBAND *(Handbuch der klass. Altertumswissenschaft,* de IWAN MÜLLER, V, 1, 165).

pensadores posteriores consideraban que sólo un ser desligado de toda materialidad estaba a la altura de aquella tarea, Anaxágoras creía poder contentarse con una especie de fluido o éter, del mismo modo que Anaxímenes había aceptado el aire y Heráclito el fuego como tos representantes de una inteligencia cósmica, si bien, en verdad, no les proponían finalidad alguna, y que nueve de cada diez de los filósofos antiguos consideraron el "alma" individual, no como substancia inmaterial, sino como substancia material extremadamente sutilizada y móvil. [Pero aquella doctrina con la cual el problema teleológico hizo su primera aparición para no desaparecer jamás, ocultaba un serio peligro para el progreso del conocimiento de la naturaleza] Pero el pensador en muchos otros casos sobremanera consecuente, fue, por suerte, inconsecuente esta vez. Tanto Platón como Aristóteles 256 le censuran esta falta de consecuencia, y se muestran sumamente encantados de la introducción del nuevo agente, pero poco satisfechos de su empleo como mero expediente o sucedáneo [210]. Anaxágoras, así se quejan, utiliza el ***Nous*** sólo como el poeta dramático utiliza el ***"deus ex machina",*** al que hace bajar del cielo y cortar violentamente el nudo de la situación cuando ningún medio más moderado es suficiente para desenredarlo. En la explicación detallada, en cambio, aduciría también "corrientes de aire y éter y otras cosas extrañas", en una palabra todo menos su fluido dotado de razón. Pero si hubiera procedido de otra manera y preferido (como lo exige Platón, a quien citamos ya en la frase anterior) realizar su investigación más bien por completo desde el punto de vista de lo "mejor" y si en cada una de las partes del proceso no hubiera preguntado cómo y en qué circunstancias se realiza, sino por qué y para qué finalidad tiene lugar, entonces su contribución al tesoro del saber hubiera resultado aun incomparablemente más modesta de lo que es en realidad. Sin embargo, él evitó desviarse, porque de una desviación se trataría ya tan sólo a causa de la estrechez de nuestro horizonte y de la imposibilidad resultante de ella de adivinar las intenciones de un ser director del universo. Ana-xágoras era no sólo medio teólogo, sino también un naturalis-ta entero, aunque muy unilateralmente dotado. Y en efecto, a sus contemporáneos les pareció nada menos que el modelo de un naturalista, en gran parte sin duda porque la nueva teología —sí se puede llamar así la teoría del ***NOUS***— lo libró por completo de las ataduras de la vieja mitología. También los grandes objetos naturales ya no eran para él seres divinos, sino masas de substancia que obedecen a las mismas leyes naturales que todos los otros mayores o menores conglomerados de materiales. El hecho de que, por ejemplo, en el sol

[210] *256* 1) Se hallan quejas sobre el empleo insuficiente de *Nous* por su autor en PLATÓN, *Fedo,* 97 [c] ss. y en ARISTÓTELES, *Metafís.*, I, 3 985 b, 17.

no haya visto al dios Helios, sino nada más y nada menos que un "conglomerado candente", es motivo de continuos la mentos de sus coetáneos. Sólo en aquel único punto de su teoría, en lo demás enteramente mecánica y física, de la formación del cielo y del mundo, se vió obligado a suponer una única 257intervención. Pero aquel primer toque por medio del cual el proceso cósmico, en reposo hasta entonces, se ha puesto en movimiento, recuerda en forma llamativa aquel primer toque que, según la suposición de muchos astrónomos modernos, la divinidad diera a los astros. Mas me equivoco; la primera suposición no sólo recuerda la otra, sino que ambas son casi enteramente idénticas. Están destinadas a llenar exactamente la misma laguna en nuestro conocimiento. Ambas nacen de la misma necesidad de introducir en la mecánica del cielo, al lado de la gravedad, una segunda fuerza de origen desconocido. Y que no se nos interprete mal. No se nos ocurre atribuir al clazomeneo una anticipación de la teoría sobre la gravedad Newton o el conocimiento del paralelógra-mo de fuerzas y del hecho de que las órbitas de los astros están compuestas de dos componentes, constituidos, uno, por la fuerza de la gravedad, y, otro, por la fuerza tangencial proveniente de aquel impulso prístino. Pero cuanta afinidad existe entre su pensamiento y los principios de la astronomía moderna, lo demostrará una breve reflexión. En la continuación de su cosmogonía, Anaxágoras enseñaba que el sol, la luna y los astros habían sido arrancados del punto central del universo, la Tierra, por medio de la fuerza de la revolución cósmica. Suponía, pues, proyecciones análogas a las que presupone la teoría de Kant y de Laplace sobre la formación del sistema solar. Encontraba su causa en lo que nosotros denominamos fuerza centrífuga, fuerza que, en todo caso, no podía producir ese efecto antes que dicha revolución comenzara y hubiera alcanzado un grado considerable de fuerza y velocidad. Por otra parte, a propósito de la caída, mencionada más arriba, del gigantesco meteorito de Egospótamos, comparado a una rueda de molino, Anaxágoras declaró que del mismo modo que esta piedra había caído del sol, todas las masas astrales se precipitarían sobre la tierra tan pronto disminuyera la fuerza de la revolución y dejara de mantenerlas en sus órbi-tas. De esta manera, los distintos caminos especulativos lo condujeron siempre al mismo punto de partida, digamos al mismo primordial misterio mecánico. La gravedad (de la que, 258 por otra parte, tenía una idea insuficiente, pues implicaba la absoluta falta de peso de ciertas substancias) no le parecía bastante para explicar la separación de las masas substanciales y el origen, la continuidad y los movimientos de los astros y del edificio celeste. Deducía la acción de una fuerza opuesta a ella que desencadena una serie de efectos infinitos e indispensables para comprender el proceso cósmico, tanto

por medios directos como por medios indirectos, lo último principalmente al ofrecer a la fuerza centrífuga el motivo de entrar en acción. El origen de esta fuerza se le aparece envuelta en impenetrable oscuridad. Lo reduce a un empuje destinado a completar el efecto de la gravedad de la misma manera como aquel impulso en que los predecesores de Laplace creyeron encontrar el punto de partida de la fuerza tangencial.

III

La inspiración auténticamente científica de nuestro filósofo se manifiesta sobre todo en el hecho de que en los puntos en que los hechos no le dejan otro camino, no retrocede ante hipótesis atrevidas, pero que después, empleando una sorprendente fuerza de pensamiento, sabe darles tal forma que ellas —al igual que los productos más eminentes del arte legislativo— satisfacen al mismo tiempo una cantidad grande de exigencias. Con un mínimo de hipótesis pretende dar un máximo de explicaciones. La exposición del capítulo anterior ha demostrado suficientemente en qué grado supino logró aquella finalidad en lo referente a la intervención, en cierto sentido sobrenatural, que admite una sola vez. De la misma tendencia espiritual surgió —por eso hay que mencionarla aquí— la extraña tentativa de explicar la superioridad intelectual del hombre. Anaxágoras la redujo a la posesión de un solo órgano, la mano, comparándola probablemente con la parte correspondiente del cuerpo de aquellos seres animados que son más próximos a nosotros por su estructura. Ello nos recuerda la frase de Benjamín Franklin sobre "el ser que produce 259 herramientas". Aun cuando esta deducción, cuyos deta-lles desconocemos, substituya el todo por una parte, revela aquel recelo profundamente arraigado ante la premisa acumulada de diferencias específicas, y en general, de hechos primordiales inexplicables, recelo que más que ningún rasgo distingue la fisonomía del pensador verdadero de la del filosofastro.

El resto de la astronomía de Anaxágoras se diferencia poco del vetusto andamiaje de sus antecesores milesios. Casi consideraríamos al gran hombre no enteramente libre de aquella ufanía de los jonios de las doce ciudades, que Herodoto fustiga con burla tan amarga. Tan inaccesible se muestra a todas las influencias espirituales que no provienen de su tierra natal. La forma esférica de la Tierra, proclamada por Par-ménides, le era desconocida y le parecía inverosímil. Coincide con Anaxímenes en lo referente a la forma chata de la tierra y la explicación de su inmovilidad. Pero aquí tropezamos con una

dificultad, actualmente insoluble, y más aún, apenas advertida hasta ahora [211]. Si consideraba verdaderamente (como lo asegura Aristóteles) que la Tierra, igual que una tapa, cierra el centro del cosmos y reposa sobre algo como una almohada de aire, puesto que el aire que se encuentra bajo ella no puede escapar, entonces no se comprende cómo podía admitir (según testimonios igualmente fidedignos) que los astros se muevan también debajo de la Tierra. En los tiempos primitivos, es cierto, éste no habría sido el caso, ya que los astros giraban lateralmente alrededor de la tierra o, con otras palabras, no desaparecían nunca del horizonte. Porque según él, la inclinación del eje de la tierra, que parece haber contrariado la necesidad de regularidad, que nuestro pensador sentía tan fuertemente, se habría producido sólo posteriormente (sin que tengamos noticia de los motivos de tal acontecimiento), después de los comienzos de la vida orgánica; esto último evidentemente porque tal acontecimiento extraordinario parecía presuponer condiciones muy distintas de las actualmente reinantes y concordar mejor con una primavera permanente que con el cambio de la estaciones. Su concepto de 260 la extensión de los cuerpos celestes es todavía bastante infantil. El volumen del sol sería más grande que el del Pelopone-so. Su explicación del solsticio no es más feliz: el espesor del aire sería lo que obliga al astro a retrogradar. Y la luna, a causa de su temperatura más baja, sería menos capaz de resistir al aire espesado y por ello obligada a retroceder con más frecuencia. A pesar de ello, como astrónomo, si no nos engañan los testimonios, Anaxágoras cuenta con un éxito importante [212]. Habría sido el primero que estableció la teoría exacta sobre las fases de la luna y los eclipses, aun cuando echó a perder ésta última al creer que los eclipses eran motivados no por la sombra de la Tierra y de la luna, sino también (como lo hizo Anaxímenes) por astros desprovistos de luz. Sumamente característico, tanto

---

[211] *259* 1) En *Die Urbewegung der Atóme* etc., *(Gymnasial-Programm* Halle, 1884), pág. 21s., BRIEGER abordó, aunque a mi juicio sin resolverla esta dificultad, actualmente insoluble y de la cual apenas se tiene concien da (cf. ARISTÓTELES, *De coelo,* II, 13). — De los testimonios reunidos por Schaubach (p. 174s.) resulta evidente que Anaxágoras atribuía a la Tierra una forma chata. Únicamente Simplicio, al emplear la palabra τυμπανοειδής (esoclio a ARISTÓT., *De coelo,* II, 13, p. 520, 28ss. HEIBERG) alude a la forma de tambor o cilindro, pero él mismo desvirtúa su testimonio citando al lado de Anaxágoras a Anaxímenes, quien, según consta sin duda alguna, coincidía en lo referente a la forma de la Tierra no con Anaximandro, sino con Tales. Por lo tanto, pueden inducir a error Zeller, Ueberweg y otros cuando hablan de un "cilindro chato".

[212] *260* 1) Sobre las teorías astronómicas y meteorológica del filoso fo, cf. *Doxogr. Gr.,* 137s. PLUTARCO, *De fac. in orb. lun.,* 16 *(Vorsokra tiker,* 321, 6s.), cita las propias palabras con que el filósofo proclama que la luna toma su luz del sol, teoría de Anaxágoras atestiguada ya po: Hipólito; el pasaje de Plutarco ha sido pasado por alto en las anteriores colecciones de fragmentos.

de las debilidades como también de los méritos de su espíritu de investigador, es el ensayo de explicar la acumulación en masa de astros en la Vía Láctea [213]. Ésta no sería otra cosa que una apariencia, debida al hecho de que en esta región del cielo la luz de las estrellas resalta de la sombra oscura de la tierra. Evidentemente, hizo el siguiente razonamiento: la luz del día, de un modo general, nos impide ver los astros que se encuentran en el cielo. Sólo la oscuridad de la noche los hace visibles. Por lo tanto, un aumento de oscuridad ha de ir parejo con un aumento de visibilidad, y donde nuestro ojo ve una cantidad mayor de estrellas, en realidad no es necesario que exista una cantidad mayor, sino sólo que en aquella región del cielo reina la mayor oscuridad; para explicar este máximo de oscuridad, no se le ofreció, sin embargo, ninguna otra hipótesis que la mencionada. Sin duda esta teoría contradice las observaciones más inmediatas y nos muestra una vez más cuan uni-lateralmente deductivo y cuan poco preocupado por la verificación de sus hipótesis estaba el espíritu de nuestro filósofo. ¿Acaso la Vía Láctea no está inclinada sobre la eclíptica, mientras que, si la explicación de Anaxágoras fuese correcta, debería coincidir con ella? ¿Y por qué la luna no se eclipsa cada vez que atraviesa la Vía Láctea? Pero ello no debe impedirnos reconocer que aquella deducción es extraordinariamente 261 ingeniosa, y que el problema que trata de contestar es algo más que una ociosa diversión intelectual. Es probable que Anaxágoras, como lo hace esperar su teoría del ***Nous,*** según ya pudimos observar anteriormente, fuera excesivamente exi-gente en lo referente a la simetría de las formaciones cósmicas. Pero frente a aquel fenómeno tan llamativo, la astronomía moderna tampoco se da por satisfecha con la suposición de una absoluta irregularidad en la distribución original, sino que busca también —al igual que el clazomeneo— detrás de esta inmensa irregularidad una mera ilusión óptica que atribuye al hecho de que a nuestra mirada se ofrece una aparente aproximación de los astros, como consecuencia de la presunta forma lenticular del sistema de la Vía Láctea al que pertenecemos.

En el terreno meteorológico merece mencionarse la explicación de los vientos por diferencias de temperatura y densidad del aire; en el geográfico, la explicación, al menos parcialmente exacta, pero perseguida por la burla de toda la antigüedad, de la crecida del Nilo como consecuencia del deshielo en las montañas del África Central. En lo referente a los comienzos de la vida

---

[213] 2) Sobre la explicación que Anaxágoras da de la acumulación de es trellas en la Vía Láctea, cf. TANNERY, *Pour l'histoire de la sciencia Helléne,* 279. Sobre el problema mismo, cf., entre otros, WUNDT, *Essays* 79 y sig.

orgánica, sigue los pasos de Anaximandro; su única originalidad" es que a los primeros gérmenes de plantas las hace precipitarse junto con las lluvias a la tierra, del aire repleto de "simientes" de toda especie. Ello está relacionado probablemente con el importante papel que nuestro sabio atribuía al aire en lo que respecta a la vida orgánica, porque adjudicaba a las plantas —indudablemente sin fundarse en observaciones precisas— una especie de respiración, y fue el primero que descubrió que los peces respiran por las agallas. También bajo otros aspectos considera que no existe un abismo infranqueable entre el mundo vegetal y el animal. Según él, las plantas participarían al menos de las sensaciones de placer y displacer; creía que el proceso del crecimiento iba acompañado de las primeras sensaciones; la caída de las hojas de los árboles, de las segundas. Del mismo modo y aunque su teoría de la substancia debía cerrarle todo presentimiento de la teoría de la evolución, no 262 consideraba tampoco que los distintos grados del mundo animal se hallaran "separados como por hachazos". Su tendencia, ya. elogiada por nosotros y nunca suficientemente elogiada, de no acumular diferencias específicas sin necesidad, lo ha preservado también aquí de más de una aberración de los posteriores. En los dones intelectuales sólo reconoce diferencias de grado, pues declara que su ***Nous,*** en cantidad ora mayor, ora menor, es inherente a todos los animales sin excepción, tanto a los más grandes como a los más pequeños, tanto a los más desarrollados como a los más ínfimos.

IV

En la teoría de los sentidos que estableció nuestro sabio y en la que no creemos necesario detenernos mucho tiempo, no es poco característico que reconozca el principio de la relatividad sólo donde el lenguaje de los hechos es el más inequívoco, a saber con respecto a la sensación de calor. (Un objeto, por ejemplo el agua, parece para nuestro sentido tanto más caliente cuanto más fría es la mano que lo examina). Por lo demás, considera que los sentidos son testigos cuya potencia deja mucho que desear, mas no así su veracidad. Del conjunto de sus testimonios —así cree él— resulta una imagen perfectamente fiel del mundo exterior. Nuestros lectores ya conocen suficientemente la teoría de la substancia del clazomeneo derivada de tales conceptos. Pero conviene que en este lugar recordemos tanto la teoría como sus fundamentos. De las dos premisas: "Un cambio de propiedades no tiene lugar" y "las cosas poseen en realidad las propiedades que los sentidos nos revelan", resultó la conclusión apremiante: "Toda diferencia de propiedades

sensibles es fundamental, primordial e imperdible; por lo tanto, no hay una sola o unas pocas protosubstancias, sino en realidad, una cantidad infinita de ellas". O, hablando más exactamente, queda en pie sólo la distinción entre agregados de "partículas homogéneas" ***(homoiomerías)*** [214] y entre mezclas de "partes heterogéneas", y desaparece la distinción entre formas de substancia originales 263 y derivadas. Con ello, Anaxágoras había retornado a la concepción ingenua que el hombre primitivo tiene de la naturaleza, desviándose considerablemente de la teoría de la pro-tosubstancia de sus precursores y aún, conviene destacarlo, retrocediendo más allá de las primeras tentativas de simplificar el mundo de las substancias, que ya se encuentran en Homero, en el Avesta o aun en el libro del Génesis. Pero los argumentos en que se apoya esta teoría, y que con fuerza irresistible imponen al pensamiento humano la creencia en la afinidad íntima de las innumerables substancias particulares, en modo alguno habían sido conmovidos. Parecía que postulados de parejas pretensiones se enfrentaban hostiles e inconciliables; se diría que la investigación del problema de la substancia había entrado en un callejón sin salida o encallado en un banco de arena. Sólo la siguiente consideración podría hallar un camino de salida. Las premisas de la teoría de la protosubstancia habían sido refutadas definitivamente por las consecuencias derivadas de la misma que, según sabemos ahora, eran fundamentalmente falsas, y que, según podían comprenderlo ya los coetáneos de Anaxágoras, carecían por completo de verosimilitud. Pero no por ello era forzoso que aquellas premisas fuesen inexactas. También podían ser sólo incompletas. Tal vez no hacía falta eliminarlas, sino que bastaba completarlas. Se eliminaba la piedra del escándalo y se podía mantener el que nosotros llamamos segundo postulado de la substancia, es decir la creencia en la constancia cualitativa de la substancia, si se consideraban como verdaderamente objetivas no todas las cualidades perceptibles por los sentidos, sino sólo una parte de ellas. La nueva teoría del conocimiento vino en ayuda de la antigua teoría de la substancia. La distinción entre propiedades objetivas y subjetivas, de propiedades primeras y secundarias de las cosas, ésta es, pues, la gran obra intelectual que sólo podía realizar y en efecto realizó la reconciliación de las pretensiones hasta entonces inconciliables. Con

---

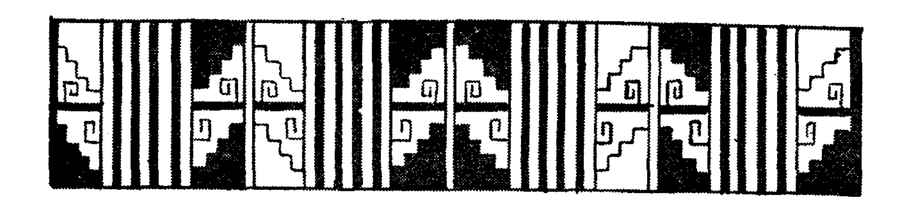
[214] *262* 1) A partir de Schleiermacher se ha querido negar a Anaxágoras el término homoiomerías, considerándolo creación de Aristóteles SCHAUBACH, p. 89, reúne los testimonios inequívocos de la antigüedad que se oponen a esta suposición. Esta última es insostenible, como se hace evidente por el hecho de que empleen esta palabra Epicuro y más tarde Lucrecio, que no tenían ningún motivo para utilizar los términos creados por Aristóteles (cf. al respecto MUNRO en su comentario a Lucrecio, I, 834 y el estudio del autor de este libro en *Zeitschrift f. d. osterr. Gymn.*, XVIII, 212).

ello, se había llegado a un plano nuevo, incomparablemente más elevado, en la montaña de la ciencia, aunque seguramente no a la cúspide. El haber realizado esta hazaña 264 y haber sacado con ello el vehículo de la especulación del atascadero constituye un mérito imperecedero de Leucipo. El mérito, apenas menor, de Anaxágoras (en nuestra opinión, su mayor mérito) consiste en que gracias al rigor y la consecuencia inexorable de sus deducciones, que no retrocedían ante lo absurdo, reveló aun a los ojos menos preparados, la necesidad de completar en esta forma la teoría de la substancia.

La alta estimación de que Anaxágoras gozó durante la antigüedad, la debió seguramente, como ocurre con frecuencia, casi tanto a los defectos como a los méritos de su orientación espiritual. La manera patriarcal de su dogmatismo, la rigidez y poca agilidad de su modo de pensar y sin duda también de su personalidad, la ***certeza,*** de oráculo con que enunciaba todas sus teorías y entre ellas también las que contradecían violentamente el sentido común, todas ellas ejercían, no podemos dudarlo, un efecto fascinador sobre amplios círculos, porque estas cualidades se hallaban en el más pronunciado contraste con la inseguridad vacilante y la excesiva flexibilidad intelectual de una época cuyo pensamiento estaba tan abundantemente compenetrado de los gérmenes del escepticismo como lo estaba por ejemplo, según la doctrina de nuestro filósofo, el aire o el agua de las "simientes" de las cosas. Pero tampoco podía dejar de presentarse otra impresión. Cuando el venerable sabio se mostraba tan perfectamente enterado de todos los misterios del universo como si hubiera si-do testigo ocular del nacimiento del cosmos, cuando en tono de infalibilidad exponía las opiniones más paradójicas, como lo es principalmente su teoría de la substancia, y sobre todo cuando con la confianza del hombre crédulo en la revelación, hablaba de otros mundos donde todo transcurriría exactamente como en la Tierra, donde no habría sólo hombres como aquí, sino que éstos construirían también casas, cultivarían campos, llevarían sus productos al mercado, etc., con la afirmación repetida como un refrán "exactamente como entre nosotros", entonces se esbozaba seguramente una sonrisa en más de una boca y comprendemos que Jenofonte declara, como una opinión no personal, sino ampliamente difundida, que el 265 gran filósofo no estaba en sus cabales[215]. Con el escepticismo de la época en efervescencia a que pertenecía, lo ligaba únicamente la actitud denodadamente desdeñosa que demostró frente a la

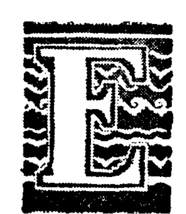
[215] *265* 1) El juicio despectivo de JENOFONTE en *Memorab.*, IV, 7.

creencia popular. En lo demás, él, cuya fe inconmovible en la percepción sensorial recuerda la ingenuidad de los menos filósofos entre nuestros naturalistas, él, que no revela ni rastros de interés ni comprensión de discusiones dialécticas y que por lo tanto ignora y hasta desprecia las sutiles dubitaciones y argumentaciones de Zenón; él, que prosigue la solitaria senda de sus pensamientos con la inconsciente temeridad de un sonámbulo, sin prever objeciones, sin dejarse extraviar por dudas o detener por dificultades; él, que proclamaba sin poesía ni humor doctrinas tan apodícticas como aventuradas, no siempre debía hacer muy buena figura entre sus coetáneos, dotados de tan múltiples talentos y tan expresiva agilidad. A muchos les imponía poderosamente su noble tranquilidad, su confiada dignidad; otros lo odiaban porque parecía inmiscuirse demasiado en los secretos de los dioses; a otros, finalmente, y no a los menos numerosos, debía parecer un poco ingenuo, si no algo trastornado. Por nuestra parte, lo consideramos un espíritu de alto talento deductivo, de ingenio inventivo asombrosamente activo y de muy desarrollado sentido de la causalidad, virtudes contrarrestadas, sin embargo, por una falta sorprendente de sana intuición, no compensada de ningún modo por la preocupación por verificar realmente las ingeniosas hipótesis.



CAPITULO V - EMPÉDOCLES

I

L viajero que hoy día visita Agrigento se encuentra a cada paso con el recuerdo de E m -pédocles [216]. La hermosa ciudad de los italianos, alimentada por la continuidad de su civilización, no se detiene ante los mojones colocados por la cronología. Del mismo modo que al habitante de Mantua su Virgilio, al de Catania su Estesícoro, al si-racusano su gran "conciudadano" Arquímedes son caros y apreciados, el habitante de Agrigento ***(Agrigentum, Acragas)*** cuida y conserva el recuerdo de su gran compatriota Empé-docles, filósofo y hombre del pueblo. A título de demócrata lo respetan los adeptos de Mazzini y Garibaldi porque acabó definitivamente con el régimen aristocrático que durante tres años oprimiera a Acragas, y rehusó la corona de príncipe cuando le fue ofrecida. Estas noticias son fidedignas en sí y no están en contradicción con lo

[216] *267* 1) Sobre EMPÉDOCLES, cf. *Empedoclis Agrigentini fragmenta* ed. H. STEIN, Bonn, 1852. DIELS, "Studia Empedoklea", en *Hermes,* XV. Otro verso y medio ofrece KNATZ en *Schedae philol.,* Bonn, 1891. *Doxogr. Gr.* (frecuentemente). — De Empédocles trata DIÓGENES LAERCIO, VIII, cap. 2. Excelente es el estudio de fuentes de J. BIDEZ, *La bíographie d'Empédocle,* Gante, 1894. Cf. también CLARA ELIZ. MILLERD, *On the in-terpretation of Empédocles,* Chicago, 1908. — Lo que aquí y en las páginas siguientes se dice de Agrigento procede de impresiones personales del autor recogidas durante un viaje; cf. también ERNEST RENÁN, *Vingt jours en Sicile,* en sus *Mélanges d'histoire et de voyages,* p. 103*. Para la cronología disponemos esta vez en DIÓGENES LAERCIO, *loc. cit.,* de una serie de versos de la crónica de Apolodoro. Las palabras, muy comentadas, de ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 3, de que Anaxágoras era mayor que Empédocles por la edad, pero menor que él por la obra, no contienen ni una indicación sobre la época de la publicación de sus obras ni un juicio sobre su valor. Estas palabras sirven únicamente para fundamentar la inversión del orden cronológico, tan cara a Aristóteles por motivos didácticos, porque en vista de que los cuatro elementos de Empédocles se hallan más cerca del monismo material de los antiguos filósofos naturales que las infinitamente numerosas protosubstancias de Anaxágoras, Aristóteles se ocupa primero de aquél y después de este último. Cf. poco antes la pequeña frase: ᾿Εμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρη–μένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον [Empédocles (estableció) los cuatro (elementos) para la tierra, agregando el cuarto a los mencionados].

que sabemos de las circunstancias de su vida y de la situación de su ciudad natal. Otras ciudades de Sicilia eran también por entonces el escenario de profundas disensiones. La familia de Empédocles pertenecía a las más nobles del país. Cuando él nació, entre los noventa y ochenta años del quinto siglo, su hogar florecía en riqueza y esplendor. En el año 496, su abuelo homónimo había obtenido en Olimpia una victoria con la cuadriga. Su padre Me-tón contribuyó en el año 470 a derribar al tirano Trasideo 268, obteniendo influencia preponderante sobre los ciudadanos de Acragas. Por ello, no puede sorprendernos demasiado que su hijo, eminente por la nobleza del espíritu no menos que por la del nacimiento, hallara abierto el camino hacia el trono. Sin embargo, no tenía que ser precisamente una orientación democrática la que le hizo renunciar a la monarquía o a la participación en el gobierno aristocrático. También es posible que el bien entendido interés personal le sugiriera es-ta decisión. Este hombre, igualmente poderoso como pensador y como orador y a quien se cita entre los fundadores de la elocuencia, esperaba quizá jugar un papel más importante en una comunidad democrática articulada que en el círculo de sus pares inmediatos. Una corona rechazada constituye un título de gloria muy ponderable. Semejante corona tampoco puede ser salpicada de sangre o manchada de lodo. Y además, un trono que surge de las olas espurias de la revolución bien puede sumergirse en ellas. En aquellas épocas agitadas ni siquiera la dignidad de príncipe ofrecía protección contra los caprichos del favor popular. Y el particular, al menos no estaba amenazado por el puñal vengador de algún fanático de la libertad; cuando la multitud versátil estaba harta de su dirección, lo mandaba al exilio. Este mismo parece haber sido el destino de Empédocles, quien a la edad de sesenta años enfermó y murió como consecuencia de un accidente en tierra extranjera, en el Peloponeso. Mas habiéndose considerado ese desenlace indigno de un hombre tan maravilloso, unos pretendieron que se había precipitado en las lavas ardientes del Etna y otros que había ascendido al cielo en medio de un fenómeno luminoso.

Pero en realidad, la ambición de este hombre de altas aspiraciones tomó un vuelo que lo llevó mucho más allá de todos los tronos de príncipes. Un reluciente palacio real a orillas del "amarillento Acragas" podía ser bastante tentador, y sin embargo, ¿qué significa el dominio sobre 800.000 subditos al lado del dominio sobre las almas, que el sabio, el vidente, el taumaturgo, puede ejercer sin someterse a ningún número, a ningún límite de tiempo o de lugar? ¿Y qué significa en 269 fin un rey al lado de un dios? Y nada menos se lisonjeaba de ser Empédocles cuando exclamó frente a sus fieles: "Yo soy para vosotros un dios inmortal, no un ser mortal". "Vestido de púrpura ceñido de

oro, coronado el largo cabello que enmarcaba una faz sombría con el laurel del sacerdote, rodeado de una multitud de admiradores y admiradoras que lo veneraban, recorrió las comarcas de Sicilia. Miles, decenas de miles de personas lo aclamaban jubilosamente, le seguían los pasos y exigían de él profecías ventajosas y la curación de enfermedades y achaques de toda índole. Decía también tener poder sobre el viento y el tiempo, y pretendía poder dominar los ardores devorantes del sol y las devastadoras precipitaciones de la lluvia. Y no sin alguna razón. Liberó a la ciudad - de Selinunta de una epidemia que la asolaba, desecando su suelo pantanoso; dio a su ciudad natal un clima saludable abriendo a través de la roca un pasaje que permitía el acceso de los frescos vientos del Norte. Lo mismo que como ingeniero, puede ser que también como médico haya realizado cosas grandes y prometido cosas aun mayores. Se dice que despertó del letargo a una cataléptică que durante treinta días yacía "sin impulso y sin respiración" [217]. Gorgias, que fuera su alumno, lo vio "ejercer la magia", lo que nos obliga a pensar probablemente en curaciones hipnoticas u otras transmitidas por la fuerza de la imaginacióñ.

Es difícil formular un juicio equitativo sobre un espíritu y un carácter en los que el oro puro del mérito sólido se mezcla tan extrañamente con el oropel de pretensiones fútiles. Con el fin de explicar, aunque no de excusar éstas últimas, es conveniente recordar el carácter peculiar de sus compatriotas, quizá también el de sus conciudadanos. Los habitantes de la isla que fue cuna de la retórica, parecen haber llevado en la sangre, desde sus orígenes, una tendencia a la ostentación y a la exterioridad. En los restos de los templos que coronan las colinas alrededor de Agrigento nos choca una propensión hacia lo chillón, efectista y exagerado. Más difícil aún es remontar a las fuentes íntimas de la doctrina de nuestro filósofo, que parecen carecer de homogeneidad absolutamente 270 rigurosa y que no quedaron libres del reproche de un eclecticismo indeciso.

---

[217] *269* 1) Sobre la desecación de los pantanos de Selinonte y "sobre la perforación de una montaña realizada por Empédocles en Acragas" cf. el artículo así intitulado en el suplemento de la *Allgemeine Zeitung*, de Augsburgo, del 15 de noviembre de 1881. BIDEZ, op. cit., p. 34, aporta elementos de juicio que hacen sumamente probable que el relato sobre **la** resurrección de una cataléptica, provenga de la obra περὶ τῆς ἄπνου [acerca de la falta de respiración] de Heráclides del Ponto y que esté basado en la utilización de una leyenda existente ya en aquel tiempo.

II

Para el médico, el hierofante, el orador, el político, el creador de útiles obras públicas, siempre es el propio hombre el que ocupa el primer plano del interés. Por lo tanto, esperaremos encontrar en Empédocles, en cuanto filósofo, a un antropólogo no menos que a un cosmólogo, y en tanto investigador de la naturaleza, más bien a un fisiólogo, químico y físico que a un astrónomo y matemático. Los hechos con-cuerdan con esta expectativa. De las dos "ultimas disciplinas, el filósofo agrigentino no cultivó de modo alguno la ciencia de los números y del espacio y tampoco en la astronomía mostró originalidad descollante. En cambio, en la investigación biológica introdujo muchos puntos de vista frecuentemente nuevos y en cierto aspecto fecundos. Pero lo principal de su obra se halla en la teoría deja substanciar Es apenas exagerado decir que con Empédocles nos encontramos de golpe en medio de la química moderna. Tres conceptos fundamentales de esta ciencia se nos presentan en él por primera vez con toda claridad: la suposición de una p l u r a l i d a d (más exactamente de una pluralidad limitada) de substancias fundamentales o primordiales, la premisa de c o m b i n a c i o n e s -en las que aquellas sufestancias se unen entre sí y, finalmente, el reconocimiento de numerosas diferencias cuantitativas o proporciones variables de estas combinaciones.

Es posible que fuera el médico práctico quien aquí señalara el camino al químico especulativo [218]. La teoría de que las enfermedades se deben a un conflicto o a una desproporción de las substancias heterogéneas contenidas en el cuerpo animal, ya la hemos encontrado en Alcmeón, es decir, alrededor de medio siglo antes que Empédocles. Por lo menos entre los médicos había echado fuertes raíces y se la consideraba, según muestra claramente la ya mencionada obra de 271 Polibio (véase p. 201), como una objeción principal contra el monismo de la substancia. Mas aun prescindiendo de ello, este último se revelaba incapaz de proporcionar un cuadro más exacto de los fenómenos. Pero en la medida en que se iban acumulando los resultados

---

[218] *270* 1) TANNEKY, *Pour l'histoire*, etc., p. 319, parece haber sido quien indicó por primera vez la suposición de que exista cierta relación entre los estudios médicos de Empédocles y su teoría antimonística de la substancia.

obtenidos en la investigación de la naturaleza, debía pasarse, como es fácil comprender, de vagas generalidades al estudio penetrante de los detalles. Desde el momento en que el transformismo impreciso de los jo-nios antiguos —excepción hecha de Anaxímenes— que no se apoyaba en hechos claramente establecidos ni en ideas definidas, se reveló insuficiente, no quedaba en verdad otro camino que referir la multiplicidad de los fenómenos a una multiplicidad originaria del mundo de las substancias. Pero mientras el coetáneo mayor y compañero de ideas de nuestro filósofo avanzó demasiado, mientras Anaxágoras renunció a toda distinción entre los elementos y las substancias derivadas y regresó en este respecto hasta la infancia del pensamiento humano, Empódocles se internó por. un camino de menor violencia. Al abandonar un elemento único, no abandonó, empero, la teoría de los elementos en general. Quizá fue la escuela de la política práctica lo que le enseñó el valor de los matices y en este caso lo preservó felizmente contra el desatino de un ***aut-aut*** radical (o una sola protosubstancia, o nada más que protosubstancias). Para obtener una pluralidad de substancias fundamentales bastaba reunir las teorías de Tales, de Anaxímenes y de Heráclito o, para hablar más exactamente, de la espontánea física popular en que aquéllas se basaban, y, siguiendo sus huellas, agregar al agua, al aire y al fuego la tierra. Los "cuatro elementos" que forman y conservan el mundo y que hoy sólo sobreviven en dichos populares y en la poesía, poseen una larga y gloriosa historia [219]. La autoridad de Aristóteles que los acogió en su teoría de la naturaleza, hizo cruzar a la doctrina la marejada de los siglos y le imprimió el sello de un dogma indiscutible. Sin embargo, desde el comienzo, carecía de toda justificación intrínseca, ya que visiblemente descansa sobre la más grosera de todas las confusiones. ¿O es acaso necesario demostrar que, 272 en último caso, se reduce a la distinción de los tres estados de agregación —lo sólido, lo líquido y lo expansible—, estados fundamentales a los que se agregó en igual categoría el mero accesorio de un proceso, el fenómeno concomitante de la combustión que deslumbra los sentidos? Las formas fundamentales, comunes a toda substancia, fueron consideradas aquí como

---

[219] *271* 1) Los cuatro elementos aparecen en la física popular no sólo de los griegos, sino también de los indios (cf. KERN, *Buddhismus,* trad. alemana de H. JACOBI, I, 438). Cf. también la teoría persa de los elementos en el *Vendídad,* trad. de JAMES DABMESTETER, *The sacred books of the East,* IV, p. 187. Kopp, *Die Entwicklung der Chemie in der neueren Zeit, p.* 110, habla de la larga supervivencia de esta antiquísima doctrina: "Cuando en la época inmediatamente anterior a la aparición del sistema de Lavoisier ... se preguntaba por los elementos de los cuerpos, se recibía la contestación de que la tierra, el agua, el aire y el fuego debían seguir siendo considerados como elementos, o por lo menos, que la mayoría creía en estos elementos".

las únicas y homogéneas substancias fundamentales.

A pesar de todo ello, el valor de la doctrina ha sido inconmensurable. La historia de la ciencia no mide en todos los tiempos con la medida de la verdad objetiva. Una teoría puede ser completamente exacta y a la vez carecer de toda aplicación y utilidad si el espíritu humano se halla en un insuficiente estado de preparación; otra teoría puede ser comple-, tamente equivocada y sin embargo, ser sumamente útil para . el progreso del conocimiento en aquella misma etapa del desarrollo intelectual. Al tipo de la primera pertenece, con respecto a la época de que nos ocupamos, y aun mucho más allá de ella, la teoría de una sola protosubstancia; al de la última pertenece, en lo referente a esta misma época y las inmediatamente siguientes, la teoría de los cuatro elementos. No importa que ninguno de ellos fuera un verdadero elemento, y que el que mejor merecía este nombre, el agua, fuera en realidad una combinación compuesta, en tanto que tierra y aire, no eran más que dos nombres para innumerables substancias en parte simples, en parte compuestas, y además, nombres para una sola de sus apariencias, para no hablar siquiera del desatino de considerar el fuego como un elemento: esta ciencia ficticia era algo como la crisálida de la que podía surgir la ciencia verdadera. Se había creado un modelo que hizo palpable los conceptos fundamentales del arte analítico, más aún, que era el único por cuya observación era posible obtenerlos. Si para formar los conceptos de elemento y combinación se hubiera esperado hasta conseguir verdaderos elementos y verdaderas combinaciones de ellos, se habría esperado en vano por toda la eternidad; porque del mismo modo en que se había procedido en la astronomía (véase pág. 148), el objetivo 273 de la teoría de la substancia sólo podía ser alcanzado por caminos equivocados.

En todo caso, las ideas de Empédocles sobre este tema eran tan justas como falsa su aplicación. No sólo como todos sus antecesores no quería saber nada de un nacer y un perecer propiamente dichos, sino que también de la contra-partida positiva de estas negaciones se daba cuenta con mayor claridad que cualquiera de ellos. Para él, como para Ana-xágoras, todo lo que aparenta nacer, sólo es "una mezcla"; todo lo que aparenta perecer, una disgregación de lo mezclado. Pero además, conoce y reconoce el hecho de que las cuali-dades sensibles de un compuesto dependen de la naturaleza de la composición. Traduce este conocimiento primero en una comparación sumamente significativa. Para explicar la infinita variedad que las propiedades de las cosas ofrecen a nuestros sentidos, recuerda el proceso que de continuo tiene lugar sobre la paleta del pintor. Compara sus cuatro

substancias fundamentales con los cuatro colores fundamentales que la pintura de su época solía usar y de cuya bien graduada mezcla se obtienen innumerables variaciones y matices [220]. Pero esto, puede objetarse, es una mera comparación y no una explicación. Pero podemos replicar que es una comparación que incluye algunos elementos de la explicación. Porque ante todo, se nos presenta aquí la idea de que la diferencia meramente cuantitativa en la combinación de dos o más substancias da origen a una diferencia cualitativa en las propiedades sensibles de lo compuesto. Que nuestro filósofo haya poseído realmente esta idea no tenemos necesidad de inferirlo, porque es posible probarlo en forma directa y documentada. Porque Empédocles emprendió la tentativa, bastante aventurada por cierto en sus detalles, de reducir las diferencias cualitativas de las partes del cuerpo animal principalmente a diferencias cuantitativas de su composición. La carne y la sangre, por ejemplo, contendrían proporciones iguales —en peso y no en volumen— de las cuatro substancias fundamentales; en cambio, los huesos contendrían una mitad de fuego, una cuarta parte de tierra y una cuarta 274
parte de agua. Queda fuera de toda duda que debía hacer el uso más amplio de este recurso explicativo. Porque, ¿de qué otro modo hubiera podido afirmar con tanta insistencia la de- pendencia de las cualidades sensibles de la naturaleza de la formación material, como lo hizo ya por medio de la comparación citada? Porque los cuatro elementos en sí dan sólo una cantidad muy reducida de combinaciones posibles a saber: una cuaternaria, cuatro ternarias y seis binarias. Pero desde el momento en que cada elemento se combina en las proporciones más variadas, la cifra de las combinaciones posibles aumenta hasta el infinito, y el principio explicativo se muestra capaz de justificar una riqueza igualmente inagotable de formaciones individuales. Antes de continuar recordemos que aquí nos hallamos en presencia de una de las anticipaciones más notables de la ciencia moderna. ¡Qué papel importante juega desde Dalton (1766 - 1844) en la química de la época moderna la teoría de las proporciones o de los equivalentes! ¡ Cuánta importancia ha cobrado, particularmente en el terreno de la química orgánica, cuyas cuatro substancias principales (C H O N) permiten aplicar al pie de la letra la comparación con los cuatro colores fundamentales de la pintura antigua, sobre todo en la época más reciente en que el número de átomos contenido en substancias albuminoides, por ejemplo, se ha aumentado hasta llegar a varios centenares!

---

[220] *273* 1) La comparación de los cuatro elementos con los cuatro colores fundamentales en GALENO, comentario a Hipócrates, *De natura hominis* (XV, 32 KÜHN).

III

Continuidad invariable de las substancias elementales al lado de una multiformidad proteica de formaciones compuestas: en esta suposición, Empédocles coincide por completo con el químico moderno. Sin embargo, de los conocimientos que conducían a esta idea, con seguridad sólo podemos atribuirle uno, la comprensión que acabamos de discutir, del significado que tienen las proporciones cuantitativas de una combinación. Pero jamás fue enunciado claramente por Em pédocles el conocimiento —o la suposición— de otro hecho más importante aún: el de que las propiedades de un compuesto 275 están determinadas por su estructura, por la disposición y por los movimientos de las partes que la componen, y que un cuerpo que bajo este aspecto difiere de otro, produce también efectos diferentes sobre otros cuerpos, entre ellos sobre nuestros órganos sensoriales. Y sin embargo, debe haber presentido algo análogo si es que no renunció del todo a comprender la circunstancia de que los elementos en combinaciones (para emplear su propia expresión) "al pasar unos a través de otros presentan un aspecto cambiado". Tampoco encontramos en él el pleno reconocimiento y justa apreciación que aquí esperábamos, del papel que el factor subjetivo juega en nuestras percepciones sensoriales. Sin embargo, se acerca a esta comprensión mucho más que todos sus antecesores, con la sola excepción de aquel investigador perteneciente al círculo pitagórico, tan original en su pensamiento y en sus observaciones, Alcmeón, al que se negaron durante mucho tiempo la estima y consideración que se le deben. Fue el primero que llamó la atención sobre fenómenos sensoriales subjetivos. A él se refirió nuestro filósofo según es posible probar rigurosamente. Como Alcmeón, y sólo como éste, Empédocles hace consistir el interior del ojo en una proporción preponderante de fuego y agua [221]. Basándose en esto compara la estructura del ojo con la de una linterna. A las paredes transparentes que en ésta protejen la llama contra el viento que amenaza extinguirla, corresponden en el ojo finas membranas que recubren el contenido, en parte ígneo, en parte acuoso, de la órbita. Aquí entra en juego el principio fundado probablemente sobre la analogía del sentido del tacto y de la resistencia, de que lo semejante es conocido por lo semejante. De acuerdo con este principio, los componentes ígneos del ojo ayudarían a percibir el fuego exterior, las acuosas, el agua exterior,

---

[221] *275* 1) DIELS, *Gorgias und Empedokles,* p. 11, demuestra que Empédocles seguía a Alcmeón.

considerándose estos dos elementos como los prototipos de la claridad y de la oscuridad. Pero el acto perceptivo se cumpliría en tal forma que, al acercarse efluvios ígneos o acuosos emitidos por los cuerpos, partículas ígneas o acuosas, según el caso, saldrían de los poros, semejantes a embudos, del ojo. La atracción mutual de todo lo homogéneo sería 276 el motivo de esta salida y la percepción sería facilitada por el contacto entre las partículas que de afuera entran en los poros y las que de adentro salen de éstos, contacto que se produciría fuera del ojo, pero probablemente muy cerca de su superficie. De este modo, el acto visual es considerado, por decir así, como un manoseo de lo luminoso por lo luminoso, lo más oscuro por lo más oscuro. En la medida en que el ojo de diversas especies de animales y distintas personas poseyera el uno o el otro de los dos elementos en cantidad menor y por lo tanto más susceptible de completarse, estaría capacitado para recibir impresiones de colores en la claridad del día o en la media luz, y por lo tanto, ver nítidamente. Le queda un mérito incontestable a esta representación del mecanismo y del proceso de la percepción visual, por grosera y fantástica que sea, por poco que explique lo que pretende explicar, y por numerosos que sean los problemas a los que ni siquiera intente dar una respuesta. Esta representación es una tentativa, aunque harto insuficiente, para explicar la percepción por medio de procesos intermediarios (véase pág. 230), y que deja además cierto margen, aunque escaso, al factor subjetivo. Constituye, pues, una etapa del camino que conduce a la idea de que nuestras percepciones sensoriales son todo menos reflejos de cualidades existentes fuera de nosotros y objetivas de las cosas. Esta teoría tampoco desconoce por completo el principio de la relatividad. Porque no sólo la mayor cantidad de la substancia ígnea o acuosa contenida en distintos ojos motivaría, como ya dijimos, diferencias en la percepción, sino que también la forma y el tamaño de los poros cooperaría para admitir o impedir en ésta como en todas las demás sensaciones la entrada de los "efluvios". Se declara que sólo son perceptibles los efluvios correspondientes a los poros. Aun siendo errónea, esta teoría allanó el camino para la correcta comprensión de la naturaleza de la percepción sensorial. Paulatinamente iba quedando atrás aquel punto de vista que no dejaba al espíritu humano otra alternativa que reconocimiento ciego o negación no menos ciega del testimonio de los sentidos. Éste último fue protegido 277 cada vez más contra las objeciones que fluían de la diferencia individual o temporal de las impresiones; el patrimonio de conocimientos provenientes de esta fuente fue a la vez demarcado en su validez y asegurado dentro de estos límites.

IV

Méritos y defectos iguales a los de esta teoría fisiológica de los sentidos caracterizan también las otras doctrinas de Empédocles sobre problemas afines. En su totalidad, tienden a reducir a procesos naturales absolutamente generales los procesos físicos y psíquicos de la vida humana, animal y también vegetal. Se trataba de abatir las barreras entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo consciente y lo inconsciente, o mejor dicho, de no aumentarlas o reforzarlas aún más. Este vislumbre aprensivo de la unidad de toda la vida natural e intelectual constituye la fuerza y también la debilidad de nuestro sabio. Su debilidad, porque las generalizaciones ilimitadas se fundan menos en la demostración de lo que es común dentro de lo diferente que en el desconocimiento de la diferencia; porque, en una palabra, la empresa, no menos y tal vez más que el empeño análogo de Anaxágoras (véase pag. 252), es una empresa grosera y prematura. Sobre todo, una observación produjo la más fuerte impresión sobre el espíritu de Empédocles, a saber: la observación de que lo semejante se atrae mutuamente. Las aglomeraciones en masa de substancias homogéneas (aire, tierra, nubes, mar) pueden haber entrado aquí en juego, así como también la observación paralela tomada de la vida social, y tan proverbial entre los griegos, de que, "el semejante se junta al semejante". En cambio, se prestó poca atención a la atracción basada en la diferencia de los sexos, y eran aún desconocidos los hechos naturales que contradicen aquel principio y que nos son familiares principalmente por la teoría de la electricidad.

De esta ley natural de pretendida validez universal, Empédocles hace uso siempre y en todas partes. Cuando se trata de explicar el crecimiento de la planta o el origen del género 278 humano, sería, en el primer caso, el fuego existente en el interior de la tierra el que aspira a unirse con el fuego exterior y que así lleva a la superficie del suelo y más allá de él a la planta; y del mismo modo, en el segundo, los aun informes terrones humanos compuestos de tierra y agua. Cuando se trata de dar cuenta de la respiración de los animales, es el fuego existente dentro del organismo el que, llevado por el mismo impulso, hace salir el aire que lo encierra y provoca así la expiración. La preponderancia de uno u otro elemento en las diferentes especies animales determinaría, además de su carácter particular —de acuerdo precisamente con aquel principio fundamental—, el lugar que habitan, tendiendo hacia el aire los animales ricos en aire; al agua, los ricos en agua, y a la tierra, los ricos

en tierra. La tesis de que lo semejante es conocido por lo semejante es considerada como norma general que se aplica no sólo, como ya vimos, a la percepción sensorial, sino también al pensamiento propiamente dicho.

Aquella necesidad de completar lo semejante por otro semejante, que observamos en la teoría de la percepción visual, sería la base de todo deseo, por ejemplo del deseo de alimentarse; del mismo modo, el efecto del placer radicaría en la satisfacción, y el del desplacer en la no satisfacción de aquel deseo. Por unilaterales y en parte fantásticas que sean estas teorías, nadie podrá sustraerse a la impresión de su grandiosidad, que recuerda la amplitud mental de Heráclito. Pero se experimenta un sentimiento de alivio cuando aquí se halla la monotonía de esta tentativa de explicación interrumpida por una observación real, aunque mal aplicada, de la naturaleza. Una verdad de esta índole o, hablando más exactamente, una verdad obtenida por el experimento, es la que está destinada a explicar el hecho de la respiración cutánea o traspiración. Aquí hace notar Empédocles que al sumergirse en una fuente de agua un vaso con la boca hacia abajo y bien tapada con la mano, el vaso, aun después de retirarse la misma, no se llena de agua, mientras que al precederse en otra forma, el agua se precipita enseguida en el vaso y lo llena pronto por 279 completo. Se da cuenta de que en el primer caso lo que impide la entrada del agua es el aire contenido en el vaso y que no puede escapar. Del mismo modo, el aire exterior sólo podría penetrar en el cuerpo si la sangre se retirara de la superficie y afluyera hacia las partes interiores del cuerpo. La alternación regular en que se produce este aflujo, sería la causa de la respiración no menos regular que se efectúa a través de los poros de la piel [222].

---

[222] *279* 1) El experimento que aquí se discute (v. 294ss. STEIN = *Vor-sokratiker,* 200, *22ss.)* presupone la existencia de espacios que por lo menos transitoriamente estén vacíos. En vista "de ello, causa extrañeza que tanto ARISTÓTELES *(De coelo,* IV, 2) como TEOFRASTO *(De sens.,* en *Doxogr. Gr.,* 503, 9-12) declaren que Empédocles negaba la existencia del espacio vacío. Es cierto que Teofrasto agrega que Empédocles no se mantuvo consecuente en este punto, y ARISTÓTELES *(De generat, et co-rrupt. I,* 8) indica algo parecido. Se nos impone la suposición de que nos hallamos frente a un equívoco. Los versos que parecen contener la negación de lo vacío, han llegado a nosotros (v. 91ss. STEIN), pero parecen admitir otra intepretación. Me parece que su contenido puede reproducirse libremente con estas palabras: "En ninguna parte se puede decir: aquí no existe el Todo; en ninguna parte: aquí existe otra cosa que el Todo". Creo que es necesario hacer depender el genitivo τοῦ παντός de κενεόν (cf. también v. 111 τούτων . . . κεινώσετσι). Si la palabra κενεόν • fuera empleada aquí para designar el espacio vacío, ¿a qué vendría entonces el οὐδὲ περισσόν que se halla al lado? El verso sirve aun menos para apoyar la suposición de intersticios que se hallen vacíos permanentemente o estén vaciados transitoriamente. (En *Vorsokratiker,* 177, 2 y 27ss., los versos están ordenados de otra manera. Pero la argumentación mía se basa en el texto de la fuente, ARISTÓTELES, 976 b, 22-27). Es muy extraño que ARISTÓTELES *(loc. cit.,* y *Física,* IV, 6) niegue también a Anaxágoras la suposición de lo vacío, diciendo que el corres-

Pero por poderosa que fuera la influencia que Empédo-cles atribuye a este principio natural de validez pretendidamente universal (la atracción de lo semejante por lo semejante), era imposible que lo considerase el único principio actuante. Él no podía dudar de que frente a este principio, paralizándolo y limitándolo, existía otro exactamente contrario, la tendencia a separarse lo semejante y a unirse lo desemejante. De lo contrario, debería haberse preguntado ante todo: ¿cómo hubieran podido nacer y conservarse seres orgánicos siendo que en cada uno de ellos se hallan reunidos en un todo varios elementos, si no todos los cuatro ? El estado actual del mundo representa, por decir así, un equilibrio entre ambas tendencias, puesto que efectivamente en la formación de cada individuo se manifiesta en forma inequívoca la acción de la segunda tendencia, mientras en su alimentación (sobre todo según la ya mencionada concepción que Empédocles tenía de ella) y lo mismo en su descomposición, que devuelve la tierra a la tierra, el aire al aire, etc., prevalece la primera tendencia. Pero considérese ahora que la diferenciación de la substancia y la separación de los elementos, ya de acuerdo con la teoría de Anaximandro y no menos con la de Anaxá-goras, se produjeron sólo en el curso del tiempo y que anteriormente existía un estado de homogeneidad perfecta de la substancia o de mezcla y compenetración completa de las substancias individuales. Si Empédocles, ya por el ejemplo de aquellos filósofos, ya a causa de sus propias reflexiones, se atuvo a esta suposición, debía llegar a un momento del tiempo en que una de las dos tendencias fundamentales de toda vida natural ejerciera un dominio

---

pondiente experimento del odre (cf. *supra,* pág. 252) y del mismo modo el experimento realizado con la presión del aire (probablemente el experimento de Empédocles, antes mencionado) no prueban que no existe el espacio vacío, sino tan sólo que "el aire es algo". Aquí también se nos permitirá la suposición de que Aristóteles, en cierto modo, interpretó mal los propósitos de aquellos antiguos investigadores. Anaxágoras había utilizado lo invisible en una medida tan amplia que no pudo evitar el reproche de operar con no-entidades. Así es que a los que dudaban probó que existen cuerpos invisibles, y que allí donde no parece existir nada, existe en realidad algo. A primera vista, un odre vaciado no pa-. rece contener nada. Pero al inflarlo — y éste es el experimento de Anaxágoras a que alude Aristóteles —, al cerrar su boca y comprimirlo, opondrá una resistencia que nos enseña que lo invisible que contiene, es algo corpóreo. Nos atrevemos a creer que Anaxágoras quiso probar precisamente lo que probó en realidad. Como la suposición del espacio vacío no fue ideada sólo por Leucipo, no se puede deducir de lo antedicho que Empédocles haya sido influido por éste. Considero infundada esta suposición, expresada repetidas veces en tiempos recientes, no sólo porque Aristóteles ignora por completo semejante dependencia (cf. *De ge-nerat. et. corrupt.,* I, 8, sobre todo 324 [b], 32ss. y 325b), 36ss.), sino principalmente porque en muchos casos las teorías de Empédocles pueden ser comprendidas muy bien como etapas anteriores del atomismo, mientras que si existiera semejante dependencia, serían difíciles de entender como regresiones de una cumbre que ya se había alcanzado.

ilimitado y en que sobre la 280 atracción de lo semejante prevaleciera del todo el principio opuesto de la atracción de lo desemejante. Entonces debía parecerle como un mandato ineluctable de la arquitectura intelectual que se concediera también un período dé dominio único e ilimitado al primero y aun más poderoso de los dos principios. Y si finalmente el agrigentino, no menos que Anaximan-dro, Heráclito y al menos una parte de los pitagóricos, fue inducido por los motivos expuestos tan extensamente más arriba (pág. 175) a considerar todo el acontecer en el universo como un ciclo; la sucesión de estas dos épocas no podía producirse, para él, una sola vez, sino que debía tener lugar una alternación de períodos cósmicos continuamente renovada en una indefinida sucesión. Y en efecto, Empédo-cles enseñó esta sucesión suponiendo como vehículo de la misma una dualidad o un par de fuerzas opuestas entre sí y que alternadamente prevalecen y obtienen predominio temporario. Estas potencias que rigen la substancia se llaman para él "amistad" y "discordia", siendo la primera la fuerza que une lo desemejante, mientras la segunda, al llegar su tiempo, anula nuevamente aquella unión y permite a los elementos que sigan su inclinación originaria de unirse con lo semejante. Ninguna de las dos potencias suplantaría a la otra repentinamente y como de golpe sino que ambas lucharían entre ellas en cada uno de los dos períodos cósmicos alternantes. Una vez es ésta, otras aquélla, la fuerza que surge, que debilita a la otra en largo combate y la supera finalmente. Pero a la victoria final sigue la decadencia iniciada por el paulatino resurgimiento de la fuerza enemiga vencida. De este modo, Em-pédocles distingue, por decirlo así, dos altos y dos bajos en este movimiento de flujo y reflujo: la victoria de la "amistad", el resurgimiento de la "discordia", la victoria de la "discordia" y el resurgimiento de la "amistad".

Si nuestra exposición, como esperamos, ha indicado correctamente el punto de partida de esta concepción, queda como elemento no suficientemente explicado de la misma la transición gradual del predominio de una fuerza al de la otra; esto, probablemente, ha de atribuirse a la profunda compenetración 281 de la naturaleza que llevó a nuestro filósofo a considerar increíble todo lo abrupto y repentino y a aceptar en cambio la continuidad del acontecer como una ley fundamental del proceso universal. El primero de los dos puntos culminantes, el reino de la "amistad", se caracteriza por un estado de cosas que podemos comparar a la "confusión" primordial de Anaxágoras y a su análogo de Anaximandro. Una esfera inmensa rodea los elementos mezclados, confundidos entre sí hasta ser indiscernibles. La exacta contrapartida de eso nos la ofrece el reino de la "discordia" que nos presenta los cuatro elementos casi por completo separados entre sí y la masa principal

de ellos reducida a masas independientes. La vida orgánica, a la que dirige principalmente su atención el agrigentino, no puede nacer ni prosperar ni en éste ni en aquel punto culminante. Porque cada organismo se compone de varios elementos combinados en proporciones cambiantes y que en el mundo exterior del que el mismo obtiene su alimento, deben, por lo menos en parte, hallarse separados (nosotros diríamos, en un estado de fácil separación), pero que al mismo tiempo deben ser aptos para unirse entre sí. La primera de estas condiciones falta en el primero de los puntos culminantes; la última, en el segundo. Unidos se les puede encontrar sólo en las dos etapas intermedias que separan entre sí los dos extremos de la evolución cósmica. De este modo, la vida orgánica ha de nacer y ganar constancia duradera sólo en el cruce de las dos corrientes, en la cresta formada por las dos ondas del flujo y reflujo; pero es destruida cada vez que uno u otro de los dos movimientos ascendentes llega a su punto final y culminante.

V

Seremos breves con respecto a los detalles de su cosmología [223], no sólo porque no llegó a ser realmente fecunda por sus méritos ni por sus defectos, sino sobre todo porque nuestra información es aquí sumamente fragmentaria. Hasta un problema fundamental como el de saber si la 282 tierra firme forma de esfera o de tambor, sólo puede ser contestado con una conjetura poco segura. Empédocles, como Anaxágoras, considera sólo una parte de la masa originaria de substancias como ya ordenada, como cosmos. La íntima unión y compenetración de las substancias que tuvo lugar en el reino de la "amistad", las muestra en forma de un "globo" inmóvil, imaginado como un bienaventurado ser personal ***(sfai-ros).*** Según nos dice un verso de Empédocles mismo, la separación de las substancias empezó con una diferenciación de lo "pesado" y lo "liviano". El agente mecánico de la misma era —casi seguramente— un movimiento de remolino por medio del cual lo más pesado, esto es la substancia terráquea mezclada con agua, fue reunido en su centro, es decir en aquel lugar que hoy nos sirve de residencia. Queda sin aclarar cuál fue el primer impulso de este movimiento que hizo que "todos ellos, los miembros del dios, se pusiesen en movimiento unos tras otros". Hacía arriba escapó una parte del aire y al comienzo también el fuego.

---

[223] *281* 1) Sobre el experimento de las copas y las conclusiones de él deducidas, cf. ARISTÓT., *De coelo,* II, 13. GRUPPE, *op. cit.,* 99, incurrió en crasos errores al interpretar este pasaje, lamentablemente breve por cierto.

Bajo la influencia del fuego el aire se habría consolidado y, por decirlo así, vitrificado, en la cristalina bóveda celeste. De la remanente masa intermedia que pronto tornó al reposo la continua revolución originada por aquel remolino de las regiones limítrofes de la Tierra, exprimió de ella el agua que contenía, mientras el fuego celeste a su vez, por medio del proceso de la evaporación, hizo salir del mar, "residuo de la transpiración de la tierra", el aire que, para nuestra sorpresa, todavía había quedado en él.

¿Pero por qué la Tierra permanece en reposo y por qué sobre todo no cae hacia abajo? A esta pregunta nuestro sabio responde con una conclusión analógica que nos hace admirar la viveza, la agilidad de su imaginación capaz de reunir lo más dispar, si bien nuestra admiración se limita a ella. Mientras reflexiona sobre la causa del supuesto reposo de la Tierra, se acuerda de un truco que en las ferias de la antigüedad era no menos familiar que en las modernas. Copas llenas de agua u otro líquido, su fondo vuelto hacia afuera y su orificio hacia adentro, son fijadas sobre un aro al que se hace girar rápidamente sin que el agua caiga de las copas .

283

Empédocles creía haber hallado aquí la solución del enigma: rapidísimo movimiento giratorio de las copas y ningún derrame del agua que se hallaba en su interior, rapidísimo movimiento giratorio del cielo y ninguna caída de la Tierra que se halla en su centro. Esta analogía le bastaba, pero a nosotros nos parece muy extraña y a primera vista apenas comprensible. Porque nosotros sabemos que es la fuerza centrífuga la que en aquel experimento presiona el líquido contra el fondo de las copas y se opone a la gravitación. Pero la fuerza centrífuga nunca podría entrar en juego si no fuera porque el líquido mismo girara junto con las copas que lo contienen. ¿Cómo es posible —así preguntamos llenos de asombro—que alguien pensara en comparar el reposo relativo del líquido con el supuesto reposo absoluto de la Tierra? Pero Empédocles carecía de aquella comprensión de las causali-dades; en un caso como en el otro, le parecía que el movimiento giratorio "más rápido" superaba la fuerza y velocidad menores del movimiento de caída. Esta explicación errónea no es poco característica del carácter impaciente de aquel siciliano de sangre cálida, así como de su mentalidad, que por doquier descubre y recoge analogías, y que se distingue más por la amplitud que por la profundidad de su visión. La alternación de día y noche, la explicó por la revolución del cielo, consistente, según él, de dos hemisferios, uno oscuro y otro claro. El sol no sería un cuerpo de luz propia sino — y aquí parece que

Empédocles se adelantó a los pitagóricos ulteriores (véase pág. 152)— un cuerpo vitreo que recoge y refleja la luz del éter. Igual que Anaxágoras, declaró que la luna tomaba su luz del sol, y también explicó correctamente, como aquél, los eclipses de ambos cuerpos luminosos. Como Alcmeón, distinguía estrellas fijas, adheridas a la bóveda celeste, y planetas, que se mueven libremente. En cuanto a las explicaciones, en parte exactas, en parte al menos ingeniosas, de fenómenos meteorológicos, las dejamos de lado para volver a sus importantes teorías relacionadas con la vida orgánica y su origen.

284

VI

De las dos maneras en que según Empédocles se forman los seres orgánicos, sólo conocemos de modo insuficiente aquella que constituye una parte del proceso de la separación de los elementos [224]. Ya conocemos el único

---

[224] *284* 1) Con respecto al nacimiento de los seres orgánicos existen múltiples controversias entre los investigadores y parece difícil llegar a alguna certeza. En contra de la interpretación que DÜMMLER *(Akade-mika,* 218s.) dio a esta cuestión y la que adopté en el texto, ZELLER (tomo I, p. 795/6, quinta ed.) presentó objeciones que no puedo considerar decisivas. Según la opinión de este último, Empédocles no piensa en una transformación progresiva de los seres orgánicos, sino que éstos "desaparecen simplemente del escenario y los que ocupan su lugar, necesitan desde un principio ser creados de nuevo". Contra esta opinión de Zeller cabe recordar que de los cuatro modos de nacimiento que describe AECIO, probablemente según TEOFRASTO *(Doxogr.,* 430/1), la primera y la segunda no se hallan en esta relación. Evidentemente, según el pensamiento da Empédocles, las estructuraciones "aventuradas" (ἐιδωλοφανεῖς) de la segunda "génesis" se produjeron por la anión de los miembros que en la primera habían quedado desunidos (cf. ἀσυμφυέσι… τοῖς μορίοις [de los miembros no adheridos] con συμφυομένων τῶν μερῶν [de las partes que se unen al crecer]). Y no es menos evidente que el carácter aventurado de los organismos de la segunda categoría proviene de la reunión de las partes heterogéneas de la primera (cf. *Empedoclis Frgg., v.* 244-261 STEIN = *Vorsokratiker,* 189s.). Además, la cuarta génesis se refiere seguramente a los primeros procreados, no a los primeros pro-ceadores. Lo que el texto quiere decir es que en la cuarta génesis nacieron seres animales por medio de la procreación sexual. Esto apenas nec'esita demostración. No insisto en el argumento, que quizá pueda calificarse de argucia, de que de otro modo la enumeración sería incompleta, ya que los seres nacidos por procreación constituirían una quinta génesis. Sin embargo, la explicación causal que sigue (τοῖς δὲ — ἐμ–ποιησάσης [engendrando ... en otros] *Doxogr.,* 431) sólo admite la interpretación de que aquí se piensa en una modificación de seres ya existentes, que eran la condición previa precisamente de la procreación. Resulta, pues, que entre la tercera génesis y la cuarta no existe la relación que Zeller presupone. Únicamente la tercera génesis, en su relación con la segunda, y también bajo cualquier otro aspecto, se aparta de la serie. Pero hay que tener en cuenta que el texto está trunco y que la palabra decisiva ὁλοφυῶν [de crecimiento integral] se funda en una conjetura, apoyada por cierto, aunque débilmente, por Empéd., v, 265. Según todas las apariencias, y aun cuando no se quiera

fragmento que aquí viene al caso, aquel que se refiere al origen de los terrones informes de los que más tarde surgieron los hombres. Más abundante es nuestra información en lo referente a la formación del mundo vegetal y animal que gradualmente y en un perfeccionamiento progresivo se realiza bajo el signo de la "amistad". Según esta teoría, la formación del mundo vegetal sería anterior a la del mundo animal y pertenecería a una época en que la actual inclinación del eje terrestre —esto nos recuerda de nuevo a Anaxágoras— no existía todavía. El pensamiento rector de esta zoogenia, no poco aventurada y a la vez no carente de todo significado científico, es el de que lo menos perfecto precede a lo más perfecto. Al comienzo, miembros aislados habrían surgido del suelo: "Cabezas sin cuello ni tronco", "brazos a los que faltaban los hombros", "ojos que carecían de un rostro". El nexo de la amistad reunió muchas de estas creaciones truncas, otras, en cambio, fueron lanzadas por aquí y allá en forma solitaria sin poder abordar ni poner pie en las "orillas de la vida". El resultado de aquella reunión fue en muchos casos formaciones maravillosas y monstruosas, seres "de dos cabezas y dos pechos", "figuras humanas con cabeza de toro", "cuerpos de toro con cabeza humana", etc. Tales figuraciones monstruosas y aquellos miembros aislados del comienzo desaparecieron pronto; sólo combinaciones interiormente concordantes demostraron suficiente capacidad de vida para consolidarse y propagarse finalmente por medio de la procreación. ¿Quién no reconoce aquí la ***i*** idea darwiniana de la "sobrevivencia de los más aptos"? Nada nos impide y, por lo contrario, todo nos incita a suponer que nos hallamos en presencia de una tentativa sumamente torpe, pero no por ello menos digna de

---

forzar el sentido de la palabra πρώτα [primeramente], en este pasaje no se habla de una génesis posterior a otros modos de nacimiento, ni tampoco de un modo de nacimiento de seres animales en general, sino sólo de seres humanos. Desde luego, hay que conceder a Zeller que la tentativa de Dümmler de adjudicar esta antropogonía a otro período cósmico no concuerda con aquella excerpta de Aecio. Sin embargo, como esta parte de la misma no encaja bien en el contexto, no se la puede emplear para condenar la hipótesis de Dümmler. Por mi parte, no considero atrevida la suposición de que Aecio aludiera a la antropogonía producida directamente por los elementos y relatada en aquellos versos, y de que por equivocación la intercalara en esta serie de evoluciones, excluyendo de este modo lo que legítimamente se puede esperar en este lugar: los organismos que quedan después de la extirpación de los seres carentes de vitalidad. Puede ser que haya considerado como eslabón de una serie un fenómeno que tenía su sitio al lado de ella y que sólo en una enumeración de los distintos modos de nacimiento estaba relacionado exteriormente con los eslabones de la cadena en sí cerrada. (Apuntemos de paso la interrogante de si en *Doxogr.,* 530, 27/28 no debe leerse ἐκ τῶν ὁμοστοιχων [de los en fila] en vez de ἐκ τῶν ὁμοίων [de los similares]). — H. v. ARNIM *(Festschrift Gomperz,* p. 16ss.) presenta objeciones contra esta parte de nuestra exposición. — Un paralelo contundente de la teoría de Empédocles sobre el origen de los animales, se encuentra, por otra parte parte, en DIDEROT; cf. JOHN MORLEY en *Fortnightly Review,* 1875, 1, 686 = *Diderot and the Encyclopaedists, I,* 111).

consideración, de resolver por vía natural el enigma de la finalidad en el mundo 285 orgánico. Los fenómenos de la vida vegetal y animal constituyen el terreno en el cual ejercita preferentemente su espíritu investigador nuestro filósofo. Intuiciones geniales se entrecruzan aquí con inspiraciones de indiscreta audacia infantil que se lisonjea de levantar a la pasada el velo que cubre el misterio de la naturaleza sin haber aprendido aún el abecedario en la escuela de la resignación [225]. Al tipo de las primeras pertenece la sentencia: "El cabello, la fronda y el plumaje de los pájaros es una sola cosa", idea que si bien hace de Empédocles un precursor de Goethe en el terreno de la morfología comparada, es a la vez un segundo sillar mal empleado para erigir el edificio de la teoría de la descendencia. Al de las segundas pertenecen las tentativas fantásticas de explicar los enigmas más ocultos de la procreación, el nacimiento de vastagos masculinos o femeninos, su semejanza con el padre o la madre, la procreación de mellizos y trillizos, el pretendido espantarse de las mujeres encintas, el nacimiento de monstruos y la esterilidad de las muías, y en forma quizá más atenuada también la interpretación del sueño como un enfriamiento parcial, y la de la muerte como un enfriamiento total de la sangre.

Ya hemos mencionado la estrecha relación que existe entre la teoría de la substancia de Empédocles y su teoría del conocimiento. El principio que afirma que se conoce lo semejante por lo semejante, y de acuerdo con el cual percibimos "la tierra con la tierra", "el agua con agua", "el éter divino con éter", "el fuego pernicioso con fuego", ya permite suponer que consideró la materia misma como dotada de conciencia, y que, de un modo general, no distinguió rigurosamente el mundo inanimado del mundo animado. Tal es en su verdadera esencia la opinión de Empédocles. Atribuye no sólo sensibilidad a las plantas, igual que Anaxágoras, sino que enseña que todo sin distinción "posee la facultad de pensar, todo participa de la inteligencia". Aquí se advierte también cuan equivocados estaban aquellos que querían separarlo de sus antecesores los hilozoístas, y aun colocarlo en oposición de principio con los mismos porque admitía, fuera de la substancia, 286 dos fuerzas determinantes de la alternancia de los períodos cósmicos. Evidentemente, esta suposición introduce en su sistema un germen de dualismo, que no logró empero echar raíces en él ni desarrollarse. Porque aislada y por encima de estas dos potencias que predominan

---

[225] *285* 1) Es posible que por una de sus vislumbres geniales Empé-docles fuera el primero en conocer que. la luz necesita también tiempo para su progresión, pero ignoramos en absoluto cuáles eran los hechos en que se basó (cf. ARISTÓT., *De sens. c.*, 446ª, 25).

alternativamente, reina, como ya lo saben nuestros lectores, una fuerza natural verdaderamente universal y que es inherente a la substancia misma: la atracción de lo semejante por lo semejante. ¡Y a ello se agregan ahora la facultad de pensar atribuida a la substancia y el don de la conciencia absolutamente general! Por lo tanto podemos llamar a su doctrina un hilozoismo de segundo grado [226]. Se caracteriza en lo esencial porque otorga a la substancia no sólo vida, sino también alma. Además, téngase en cuenta otra cosa. Si Empédocles hubiera considerado la substancia como algo inerte, muerto en sí, que sólo obede- ce a impulsos que vienen de afuera, pero que por sí misma no posee ningún principio ni movimiento, habría actuado en forma muy desatinada al atribuir a los cuatro elementos nombres de dioses, entre ellos también los de aquellos que ocupan, como Zeus y Hera, los puestos supremos en el panteón griego. Se ha objetado que eso forma parte del adorno poético de la exposición y carece de toda seria fuerza probatoria. Más tampoco eso puede admitirse sin más ni más. Porque quien presenta una teoría nueva, suele darse cuenta también de su novedad, de su contraste con doctrinas anteriores, y destaca vigorosamente este contraste en vez de debilitarlo y borrarlo por el revestimiento que da a su doctrina. Además, puede recordarse que por lo menos Aristóteles ya vio en aquellos nombres mucho más que mero adorno oratorio al decir expresamente: "Pero dioses son

---

[226] *286* 1) Del mismo modo que yo califico de hilozoísmo ampliado la teoría de Empédocles, ROHDE *(Psyche,* II, 188, 2a ed.) la califica de "sistema hilozoístico plenamente desarrollado". Considero completamente infundada la suposición defendida por autores de la categoría de Windelband, de que la introducción por Empédocles de fuerzas motrices, es una tentativa para dar satisfacción a las exigencias de Parménides; "como puro ser estable, los elementos no pueden moverse, sino que sólo pueden ser movidos" *(Handbuch* de Iw. MÜLLER, V, 1, 161). ¿Es necesario recordar que Parménides consideró imposible el movimiento en sí, sin tener en cuenta si el impulso inicial proviene de afuera o de adentro? Según mi entender, el motivo que tuvo Empédocles para suponer las dos fuerzas no materiales era tan sólo la imposibilidad de referir a una sola tendencia inherente a la substancia como tal y, por lo tanto, operante en forma pareja, las dos tendencias que en los dos períodos cósmicos alternativos predominan y por ende alternan. El dualismo no es fundamental para Empédocles, como tampoco lo es para Anaxágoras, en cuyo sistema la intervención del *Nous* sólo sirve para solucionar un determinado problema mecánico y teleológico. El papel de fuente autónoma del movimiento, desempeñado en Anaxágoras por la gravedad inherente a la substancia y que existe al lado del impulso que da el *Nous,* corresponde en el sistema de Empédocles a la tendencia de lo igual a reunirse con lo igual, tendencia que a su vez es colateral de los impulsos originados por la "discordia" y la "amistad". Es cierto que de los primeros capítulos de la *Metafísica* se podría deducir que para Empédocles aquellas dos potencias eran las únicas fuerzas motrices. Pero hay que tener en cuenta que en estos capítulos Aristóteles defiende una tesis. En cambio, en otro pasaje *(De generat. et corrupt.,* II, 6) declara que la "discordia" y la "amistad" no son sino la causa de un determinado movimiento̔ ἀλλὰ τινὸς κινήσεως ταῦτα αἴτια [pero éstas son las causas de tal movimiento]).

para él también éstos" (a saber los elementos) [227]. Sin embargo, todos estos argumentos más o menos accidentales no hacen falta. El verso antes citado, que nos permite ver en su autor un campeón de la teoría del todo animado, resuelve la cuestión en forma definitiva. Si acaso queda el remanente de una duda, podemos disiparla con la consideración siguiente. Cada vez que, durante el dominio de la "amistad", la totalidad de la substancia se confunde en unídad 287 inseparada, se transforma en el ***sfairos,*** en la "divinidad más bienaventurada". ¿Y quién puede creer que lo que en el estado de unión ***es*** imaginado divino y bienaventurado y por lo tanto lleno de conciencia y fuerza, ha de ser, en el estado de particularización, una masa inerte, muerta, despojada de toda fuerza y movida sólo desde afuera? Por otra parte, la severa lógica con que el agrigentino desarrolló aquí su idea fundamental hasta sus más extremas consecuencias, se hace evidente en el hecho de que el "dios más bienaventurado" al que debía estar dispuesto a atribuir toda clase de conocimiento, demuestra ser defectuoso en un punto. Carece de la facultad de conocer la "discordia", porque ésta es ajena a la paz bienaventurada de aquella unión cósmica, y porque no sólo cada elemento es percibido y conocido con éste mismo, sino porque del mismo modo "amistad" sólo puede ser percibida y conocida "con amistad", y "discordia, con terrible discordia".

VII

Pero si acabamos de tributar a nuestro filósofo un aplauso por su consecuencia perfecta, ¿no debemos retirárselo en seguida en vista del carácter equívoco que muestra su teoría del alma?

Por un lado está lo que con buena razón se puede llamar su física del alma[228]. Todo lo anímico es reducido a algo material, en la forma más directa, hasta sin intervención de una substancia anímica especial; todas las diferencias de propiedades y facultades psíquicas, fundadas en las correspondientes diferencias materiales, tanto en las especies de los seres como en los individuos y sus estados variables. "De acuerdo con la substancia existente le viene al hombre la inteligencia" y "tal como ellos mismos se transforman, se

---

[227] 2) ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 333 & 21). Inmediatamente antes, con las palabras τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ [aquéllos que por naturaleza son anteriores a Dios] se declara que los elementos son más antiguos que la divinidad, es decir el Σφαῖρος [Esfero].

[228] *287* 1) Sobre la física del alma de Empédocles cf., además de los fragmentos (sobre todo v. 329-332 STEIN = *Vorsokratiker*, 202s.), Do-*xogr.*, 502.

les acerca en alternancia eterna pensamiento tras pensamiento". Toda superioridad de talento es deducida de la riqueza de la composición material y de la mezcla exacta. Por ello, los seres orgánicos ocupan un lugar más alto que los inorgánicos, que sólo incluyen uno o unos pocos elementos. En ello reside la 288 superioridad del talento individual, por ejemplo del orador, en el que la lengua, o del artista plástico, en el que la mano, gozan de esta preferencia; en ello reside también la facultad de ser portador de las más altas funciones del alma que posee aquella parte del cuerpo que presenta la mezcla más perfecta. "La sangre del corazón" —así dice Empédocles— "es pensamiento", dando por descontado que la sangre que sale fresca y pura de su fuente reúne en sí los cuatro elementos en su mezcla más equilibrada.

Por el otro lado está, si se permite la expresión, la teología del alma de nuestro filósofo. Cada alma es un "demonio", precipitado desde su patria celeste hacia la "pradera de la desgracia", hacia el "lugar sin alegría", hacia el "valle de lágrimas" donde adopta las más variadas figuras, siendo ora un doncel, ora una doncella, ora un arbusto, un pájaro o un pez, como lo sabe relatar Empédocles con referencia a su propia persona, y donde queda detenido por sus propios actos criminales, principalmente el homicidio y el perjurio, y desde donde el "prófugo errante" regresa a su patria originaria, si es que regresa, sólo después de 30.000 horas o 10.000 años [229]. Esta doctrina no nos es desconocida. Es la creencia órfico-pitagórica del alma, realzada con colores vivísimos y adornada con todo el encanto de la elocuencia ditirámbica y apasionada de Empédocles, quien, por otra parte, elogia vivamente la "poderosa riqueza mental" de Pitá-goras y le rinde el tributo de la veneración más agradecida. En versos conmovedores describe los fatales errores en los que la misma creencia piadosa hace incurrir a quienes ignoran la transmigración de las almas. El padre ofuscado, creyendo ofrendar un sacrificio agradable a los dioses, mata sobre el altar al propio hijo y murmurando las palabras de la oración, se prepara, sin saber, un yantar fatal. Del mismo modo, los hijos comen a las madres, y harto tarde llaman los culpables a la muerte que los hubiera preservado de delito tan horroroso. Sólo en un milenario proceso de purificación gradual, les es deparado a los

---

[229] *288* 1) De acuerdo con DIETERICH *(Nekya,* 119) interpreto las 30.000 ὧραι [estaciones] de la metempsícosis por 10.000 años, de los cuales cada uno tiene tres estaciones, ώραι, lo que concuerda Con las correspondientes indicaciones de Platón. En cambio, ROHDE, que, por otra parte, como ya había hecho DÜMMLER *(Akademika,* 237), señaló el pa-ralelismo indicado en nuestro texto (cf. pág. 293), prefiere considerar las "horas" como años y cree que la cifra 30.000 no es más que la ex-presión de una cantidad innumerable de años *(Psyche,* II, 179 nota 3, y 187, 2a ed.).

desdichados volver a ser dioses, después de haber escalado los grados superiores de la existencia terrenal 289 como profetas, como poetas, como médicos y conductores de los hombres. Con el perfeccionamiento ético van aparejadas ceremonias externas, consagraciones y aspersiones; a ellas les ha dedicado el poeta un poema especial, el libro de ***Las purificaciones,*** cuyos restos junto con los fragmentos de los tres libros ***Sobre la naturaleza*** constituyen su legado literario.

¿Cómo hemos de explicarnos que en una sola mente convivieran hermanadas dos teorías tan fundamentalmente distintas y que parecen excluirse mutuamente por completo? La palabra eclecticismo poco o nada explica. Porque si entre esta doctrina espiritualista y aquella materialista hubiera existido en realidad un abismo tan hondo como a primera vista parece, el pensador que enseñaba ambas debía carecer de inteligencia y juicio o contar con lectores que a su vez carecieran de inteligencia y juicio para poder ofrecerles a la vez dos doctrinas contradictorias como expresión de su profunda convicción. Pero la verdadera situación es bien distinta. La supuesta contradicción en parte no existe, en parte no está limitada en ningún modo a Empédocles. Para él, no es en el "demonio" del alma, como tampoco para la mayoría de sus antecesores en el "alma" ***(Psique)*** donde se concentran las propiedades anímicas que caracterizan a un individuo o un género (véase pág. 178). Él mismo lo dice en claras palabras al hablar de su propia preexistencia; porque el "arbusto", el "pájaro" o el "pez" que pretende haber sido antes, seguramente no se parecía en nada a la personalidad humana altamente dotada en la que se siente encarnado. Lo mismo ocurre con la creencia popular representada ya en los poemas homéricos. Es sumamente asombroso pero de ningún modo discutible que en Homero la ***psique*** juega en la preexistencia terrenal de los hombres exactamente el mismo papel pasivo que el demonio en el alma de Empédocles. Sólo parece existir para separarse del cuerpo después de la muerte y sobrevivir a él en el Hades. Ni una sola vez se la indica como el agente que en nosotros piensa, quiere o siente. Todas estas funciones son adjudicadas a un ser de índole muy distinta, a un ser perecedero que, a la muerte del hombre, y también de los animales, se 290 disuelve en el aire. A este -respecto se puede hablar fundadamente de una teoría bianímica de Homero. Esta segunda alma mortal se llama ***thymós.*** La palabra es idéntica al ***fumus*** (humo) latino, al d***humás*** del sánscrito y al ***dymú*** del eslavo antiguo, etc. El carácter, hasta ahora mal interpretado de esta alma-humo, nos ha sido aclarado por una nota de Alfred von Kremer quien, al tratar de pueblos y ciclos culturales orientales, destacó que allí se consideró que es agente anímico "el humo que se eleva de la sangre aun caliente recién

derramada" [230]. Esta alma-humo, cuyo significado original se trasluce aún de algunos pasajes homéricos —al despertar de un desmayo, el ***thymós*** amenazado ya con disolverse, se junta en la cavidad torácica o en el diafragma— es de origen más antiguo que la ***psique*** exclusivamente griega, como ya lo demuestra la existencia de la palabra y en parte del mismo significado en idiomas afines. Por lo tanto, cuando surgió el alma-aliento, encontró, por decirlo así, que el terreno ya estaba ocupado por el alma-humo o el alma-sangre, debiendo contentarse ella con un papel al mismo tiempo más modesto y más noble. Durante largos siglos, nada cambió en este aspecto. El poeta Píndaro [231] dice: "La ***psique*** oriunda sólo de los dioses, duerme mientras se mueven los miembros"; sólo en el sueño, el poeta y también la creencia popular no le quitaban toda actividad. Y cuando los métodos científicos comenzaron a abarcar también los fenómenos del alma, se repitió de nuevo el proceso mental que había tenido lugar largos siglos antes. El concepto del ***thymós,*** palidecido tiempo ha y desvinculado de su origen, no podía satisfacer la necesidad de un principio de explicación material y de este modo, Empédocles, al ver en la sangre del corazón la sede de la actividad del alma, en cierto modo descubrió por segunda vez el alma-sangre. Si por ello no renunció a la creencia en el alma inmortal, de ningún modo se puede decir que haya actuado en forma más inconsecuente que los poetas de la época homérica o también como Parménides, su antecesor inmediato [232]. Porque también éste había reducido a causas materiales las propiedades del carácter y los ocasionales estados mentales de los hombres 291 (véase pág. 220); además, atribuyó también al cuerpo desanimado una percepción parcial, a saber, la de lo oscuro, lo frío y lo tranquilo, y más aún, adjudicó una especie de conocimiento a todo lo que existe en general, y por lo tanto también a todas las cosas que en ninguna etapa de su existencia se habían hallado unidas a una ***psique.*** Pero de ningún modo rompió por ello con la creencia en el alma y la inmortalidad en general; al contrario, influido evidentemente por los órficos, hizo descender las almas al Hades y regresar

---

[230] *290* 1) ALFRED YON KREMER, en *Wiener Sitzungsberichte, phil. Hist. Classe,* 1889, N° III, *Studien zur vergleich. Kulturgeschichte, p.* 53.

[231] 2) PÍNDARO, Fragm. 131 BERGK. En WILHELM SCHRADER, "Die Seelen-lehre der Griechen in der alteren Lyrik", Halle, 1902 *(Festschrift für Rudolf Haym),* esta indicación se halla modificada. Cf. además H, \VEIL *Etudes sur l'antiquité grecque,* p. 4.

[232] 3) Sobre la percepción parcial que Parménides atribuye también a los cadáveres, cf. TEOFRASTO, *De sens. (Doxogr.,* 499). *Ibid.* también καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν [también en general todo lo existente posee cierta facultad de conocimiento]. Su teoría del destino del alma nos fue dada a conocer por SIMPLICIO, *Fís.,* p. 39, 19 DIELS.

de él al mundo de la luz. Del mismo modo procedió el neopitagórico F i lo la o [233], que, al igual que Parménides, deriva la "mente de los hombres" de la composición y "mezcla" elemental de las partes de su cuerpo. Filolao llama al alma misma una χ "mezcla y armonía" de lo corpóreo, lo que, por otra parte, no le impide suponer un alma material y, de acuerdo con las teorías "de viejos teólogos y profetas", creerla desterrada en el cuerpo como castigo de sus culpas.

Saquemos la suma de lo antedicho. La posibilidad de prescindir de la creencia en una psique inmortal no impidió a Em-pédocles mantenerla, como la mantenían los representantes de la creencia popular y sus antecesores y coetáneos filosóficos, lo que tan sólo quiere decir que, al igual que todos ellos, estaba animado de impulsos religiosos no menos que científicos. Pero, ¿no se contradice a sí mismo al hacer depender la suerte del alma de las acciones del hombre en que en cada caso ha tomado su residencia, y al deducir al mismo tiempo el modo de pensar y decir de esos hombres, es decir las fuentes de aquellas acciones, de la composición material de sus cuerpos? Indudablemente. Pero esta contradicción no la comparte tan sólo con los órficos en general, para quienes la ***psique*** no tenía seguramente otro significado, ni mayor, que para Píndaro o Parménides; se puede seguir el germen de la contradicción en el pasado hasta llegar a los poemas homéricos. ¿Qué contestaríamos a quien quisiera considerar un desatino que en la "revista de los muertos" de la ***Odisea*** algunas almas, como las de Titio, Tántalo y Sísifo sufren duros castigos por crímenes que, de acuerdo con el concepto que domina todos los poemas, 292 hasta en sus componentes más recientes, no fueron causados por las mismas almas inmortales? Por otra parte, la historia religiosa de todos los tiempos abunda en incongruencias de esta índole. ¿Es necesario recordar el conflicto entre predestinación y castigo en la dogmática de la Edad Media o, en la doctrina budística (del todo equivalente a la órfica), el renacimiento a guisa de castigo de los muertos a quienes al mismo tiempo se niega toda alma material? La dificultad, si no imposibilidad, de eliminar esta contradicción de la doctrina central de la más difundida de las religiones por medio de interpretaciones distintas, puede sernos revelada ampliamente por las discusiones que sobre este punto se originan en las ***Preguntas del Rey Milinda*** con asombroso derroche de perspicacia y sutilidad [234].

---

[233] *291* 1) Al lado de la κρᾶσις μελέων [mezcla de las partes orgánicas] de Parménides, hallamos la κρᾶσις καὶ ἁρμονία [mezcla y armonía] de Filolao (según PLATÓN, *Fedo,* c. 36, comparado con 61[d]).

[234] *292* 1) *The questions of King Milinda* (*Sacred Books of the East,* XXXV), p. 40ss. y 71ss.

Característica de Empédocles es únicamente la desacostumbrada intensidad con que las dos tendencias en lucha se han apoderado, por una parte, de su pensamiento científico y, por otra, de su sentimiento religioso. De este modo, Empédocles se nos presenta a la vez —y ello imprime a la totalidad de su figura un rasgo barroco— como un miembro, lleno de intensa religiosidad, de la comunidad órfica y como propugnador ardiente de la concepción científica de la naturaleza, como un filósofo que marcha a la retaguardia de viejos místicos y hierofantes y a la vanguardia de los físicos atomísticos. Puede ser que esta desarmonía desacredite en algo la unidad de su sistema mantenida hasta cierto punto con extremo rigor; en cambio, es el testimonio más brillante de los talentos universales y de la riqueza interna de su naturaleza profundamente matizada.

VIII

Sin embargo, apenas encontramos huellas de esa desarmonía en aquella parte del pensamiento de Empédocles (en su doctrina de los dioses propiamente dicha) donde más de esperar era que se hallaran. En ella consiguió confundir en armonía homogénea y casi perfecta las dos mitades de su sistema de pensamiento. Indudablemente, la substancia dotada 293 de fuerza y conciencia no dejaba lugar para una divinidad ordenadora, y menos aun creadora, que desde afuera dirigiera el universo. Pero nada contradecía la creencia en seres divinos dotados con aquellas propiedades, parecidos a los que hemos encontrado en los otros hilozoistas y que hemos caracterizado como dioses de segundo orden (véase pág. 86). Del mismo modo en que los cuatro elementos pensados como divinos (véase pág. 286) se confunden durante el período de su unión en el ***sfairos y*** pierden su existencia individual, los dioses restantes, a quienes Empédocles niega expresamente la inmortalidad al decir que tienen no una vida eterna sino una vida larga, comparten este destino, casi seguramente en el mismo momento en que se restablece el todo-uno originario. Los períodos cósmicos que determinaban los límites de duración de estas vidas, probablemente fijaban también, por otra parte, el destino de las almas-demonios. La teoría de los dioses y la de las almas de nuestro pensador se hallan unidas aquí por un lazo común al establecerse la misma meta para todas las existencias particulares que desvirtúan la plena unidad de la existencia. Sólo sobre uno de aquellos dioses en cierto modo secundarios disponemos de una información algo más preci-

sa. Es Apolo, al que en versos memorables Empédocles niega la posesión de miembros humanos y al que llama un "ser anímico ***(fren)*** sagrado, indecible y que recorre el mundo con rápido pensamiento" [235]. Nos parece igualmente inadmisible identificar este demonio con el ***sfairos*** —la divinidad universal o el universo animado mismo— y colocarlo por encima de éste, que todo lo abarca.

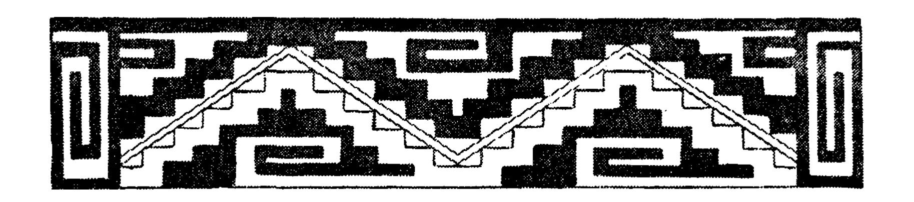
Mas ningún fundamento serio hay por consiguiente para acusar a Empédocles de eclecticismo y de haberse apropiado ideas ajenas sin preocuparse mucho de la armonía interna. Cierta apariencia recibe esta acusación de un elemento de su mentalidad íntimamente hermanado a sus méritos. Su espíritu incansablemente activo, que siempre se hallaba a la caza de nuevos problemas y mantenía estrechísimo contacto con la naturaleza, carecía de la paciencia necesaria para desarrollar hasta el final cada pensamiento, pero al mismo tiempo, a pesar 294 de toda la exuberante riqueza de su imaginación, carecía también de la soberana despreocupación por las barreras puestas por el conocimiento de los hechos, despreocupación que permitió por ejemplo a Anaxágoras hacer de su química ficticia un edificio científico exteriormente tan insostenible como firmemente consolidado interiormente. Esta modalidad personal de Empédocles se revela con la mayor claridad en su relación con las teorías eleáticas. No dudaríamos de que hubiese conocido el poema didáctico de Jenófanes, aun cuando una ocasional referencia polémica a él no nos diera plena certeza sobre este punto [236]. Su panteísmo, que culmina en la teoría del ***sfairos, y*** su polémica contra el antropomorfismo de la religión popular que, al menos en un caso, como acabamos de ver, se exterioriza abiertamente, pueden haber sido influidos por el ejemplo del filósofo de Colofón. En numerosos casos, Empédocles imitó versos de Parménides y demuestra tener íntimo conocimiento de su obra poética. En forma duradera lo influyeron las teorías de su predecesor que pertenecen a la física en el sentido más vasto y están contenidas en las ***Palabras de la Opinión.*** Menor fue la influencia de la metafísica de Parménides, aunque en forma casi textual se haya apropiado de sus argumentaciones apriorísticas contra la posibilidad del nacer y perecer. Pero lo que hemos llamado segundo postulado de la substancia resalta en la doctrina de

---

[235] *293* 1) La identificación de esta divinidad espiritual con Apolo proviene de Amonio, que probablemente leyó en su contexto los versos que sólo él nos comunica completamente (347-351 STEIN).

[236] *294* 1) La ocasional referencia polémica a Jenófanes, v, 1461ss. STEIN = *Vorsokratiker,* 187, 4ss.

Anaxágoras en forma mucho más pronunciada y clara que en la de Empédocles. Aun cuando en éste encontramos también la afirmación general de que las substancias fundamentales no varían, no nos ofrece un desarrollo detallado de este principio. Su teoría óptica se apoya en la premisa de que cada substancia fundamental posee desde el origen una determinada propiedad de color; pero en todo caso, sobre esta teoría de cómo de estos colores fundamentales surge la infinita variedad de colores distintos de las substancias, y de cómo en general es posible que los cuatro elementos "al entremezclarse muestran una faz distinta", no nos ofrece Empédocles una reseña tan clara, tan concordante en sí y con la "constancia cualitativa" como las que dio Anaxágoras por su teoría de la substancia [295] que cumple rigurosamente con aquel postulado aunque está en contradicción con los hechos. Y como con respecto a este último falta al menos toda prueba de que haya conocido o al menos apreciado en sus rasgos fundamentales el poema didáctico de Parménides, vemos confirmada nuestra convicción de que el segundo no menos que el primero de los postulados de la substancia haya tenido con necesidad intrínseca su punto de partida en las teorías de los fisiólogos jónicos y que ambos deben a los eleatas su rigurosa expresión formal, pero no su descubrimiento (véase pág. 208). Y aquí hemos llegado, a mi parecer, a una contestación satisfactoria del problema que al comienzo de los dos últimos capítulos de nuestro relato (véase pág. 245) se nos había presentado.



CAPITULO VI - LOS HISTORIADORES

I



o fue únicamente por los caminos de la investigación de la naturaleza como llegó la liberación espiritual al pueblo griego. La subsistencia de, la mentalidad mítica estaba supeditada a cierta estrechez de los horizontes históricos y geográfi-co. Ya nos han ocupado algunas ampliaciones ocasionales del último. En forma simultánea y duradera los límites de ambos horizontes fueron ensanchados por el advenimiento de dos disciplinas gemelas cuyo cultivo pronto se halló reunido en las mismas manos.

Los comienzos de la historiografía griega brotaron de crónicas municipales, de listas de sacerdotes, de registros de vencedores en los juegos nacionales. Soldados mercenarios, piratas, comerciantes y colonos fueron los precursores de la geo-grafía. Las dos ramas de la ciencia fueron abarcadas por primera vez en forma global por el espíritu fuerte e independiente de Hecateo [237]. Viajes extensos y referencias aun más extensas le habían proporcionado un acervo de conocimientos que le permitió dar sabios consejos políticos a sus compatriotas jonios durante su gran sublevación contra la dominación persa ***(502 a*** 496) y servir de hábil negociador. Reunió los frutos de su investigación en dos obras de las que sólo poseemos reducidos fragmentos: en los libros de su ***Descripción geográfica*** que como títulos llevan los nombres de los tres continentes 298 Europa, Asia y Libia (África), y en los cuatro li-bros de las ***Genealogías.*** Como un toque de clarín en el aire puro de la mañana resuena aquella palabra henchida del noble orgullo de la razón y de la fría claridad de

---

[237] *297* 1) Los fragmentos de HECATEO en C. MÜLLER, *Fragmento his-toricorum graecorum,* I, 1ss. Sobre su actividad política, cf. HERODOTO, V, 36 y 125s. y DIODOBO, X, 25, 2 DIND. Su aventura en Tebas & relatada por HERODOTO, II, 143. GROTE, *History of Greece,* I, 525 (2a ed.), caracteriza ya su manera racionalista de escribir la historia. Más recienteniente, DIELS *(Hermes, 22,* 411ss.) se ocupó de ella. Ideas parecidas a las nuestras, en ED. MEYER, *Philol. N. F.,* II, 270.

la ***inteligencia.*** que se leía a la cabeza de la última obra histórica: "Hecateo de Mileto habla así: esto lo he escrito tal como cada cosa me parecía ser verdadera; porque las palabras de los helenos son

múltiples y, según me parece, ridiculas". Una vez más nos hallamos ante la cuna de la crítica. Tal como Jenófanes hizo respecto de la contemplación de la naturaleza en conjunto, Hecateo introdujo el espíritu crítico en la contemplación de las cosas humanas. Por qué y cómo lo hizo, se hace patente ya en medida no poco considerable en el texto de aquel audaz exordio. Las contradicciones de las tradiciones históricas lo obligaron a hacer una selección entre ellas. Su incongruencia, es decir su disconformidad con lo que él consideraba verosímil y posible —y aquí vemos que ya se había apoderado de él el espíritu de la ilustración racionalista— le inspiraron valor para ejercer una crítica incisiva en estas tradiciones. Además, no se contenta con aceptar una tradición y rechazar la otra; se cree autorizado a transformar aquellas leyendas pa-ra desentrañar de su envoltura legendaria la esencia verdadera, porque lo que trata de hacer es presentar los sucesos en la , forma que le parece la verdadera. No tiene a su alcance ni documentos ni testimonios que pudiera examinar respecto de su vejez, su origen y su dependencia mutua, porque reciente era aún en Grecia la costumbre de anotar en forma fidedigna los acontecimientos del momento presente; el conocimiento de la gran mayoría del material histórico es trasmitido por la leyenda y los que le dan forma son los poetas a quienes se agregan, a partir del año 600 aproximadamente, también es-critores en prosa. Por lo tanto, no puede informarse por testigos presenciales, por fuentes auténticas y en los grados de confianza que le merecieran. Sólo dispone para su juicio de criterios intrínsecos; tiene que renunciar a la crítica o tiene que hacer una critica s u b j e t i v a . Su método no puede ser otro que el que se ha llamado el s e mi h i s t ó r i c o , 299 con una expresión que se presta al abuso y que por ello pre-ferimos evitar, el método racionalista.

Nos queda por destacar todavía una circunstancia que bajo este aspecto fue decisiva. El vasto panorama de leyendas e historias extranjeras no sólo contribuyó esencialmente a despertar la desconfianza frente a la tradición nacional, sino que también indicó el camino que, para tratarlas, debían seguir quienes no se resolvían, con un radicalismo atrevido, a echar por la borda toda la tradición mítica. De los viajes de nuestro investigador por todos los países conocidos tenemos referencias sobre un episodio ocurrido en la ciudad egipcia de Tebas y que puede ser considerado típico de las impresiones que He-cateo y otros como él debían recibir más de una vez al entrar en contacto

con las naciones de cultura más vieja. Presentó a los sacerdotes de Tebas, seguramente no sin íntima complacencia, su árbol genealógico, iniciado con un antepasado divino separado de él por sólo quince generaciones humanas. Entonces los sacerdotes lo condujeron a un vasto recinto donde estaban colocadas las estatuas de los sumos sacerdotes de Tebas. ¡Y no había menos de 345 de ellas! Cada una de las estatuas, así le aseguraron sus tonsurados acompañantes, había sido erigida mientras vivía el que le servía de modelo; la dignidad de sacerdote era hereditaria y en la larga serie, el alto oficio había pasado siempre de padre a hijo; todos ellos habían sido hombres como lo somos nosotros, sin que ninguno ***alcanzara*** la categoría de dios o semidiós; agregaron que antes, ciertamente, habrían vivido dioses sobre la tierra, pero que todo este largo período de tiempo contenía tan sólo historia humana documentalmente confirmada. Es difícil describir la impresión que en el viajero griego, pasmado y convencido al mismo tiempo, produjo esta información. Debería sentir algo como si el techo del recinto en que se hallaba hubiera empezado en aquel momento a elevarse sobre su cabeza hacia lo infinito y a estrechar el espacio celeste. El dominio de la historia humana iba extendiéndose para él hacia lo ilimitado, mientras se empequeñecía cada vez más el campo de acción de los sobreterrenales. Resultaba imposible que dioses y héroes hubieran 300 intervenido en acontecimientos, como la expedición de los argonautas o la guerra de Troya, que informaciones no susceptibles de ninguna duda seria colocaban en una época relativamente reciente. Todo debía haber ocurrido más o menos como en la época presente; era posible aplicar la medida de lo posible, lo natural y por ello verosímil, a los acontecimientos de una época que se tenía antes como el campo de acción de intervenciones sobrenaturales y sucesos milagrosos. Y en realidad, Hecateo procedió de esta manera. No le merece fe la tradición de que Heracles había conducido las vacas robadas a Gerión desde la fabulosa Eriteia, situada según se suponía en la cercanía de España, hasta Micenas en Grecia; cree más bien que Gerión fue el dueño de un territorio en el noroeste de la Hélade (en el Epiro) cuyas vacas eran célebres por su belleza y fuerza y que, debido al color ladrillo de su suelo, parecía merecer el nombre de Eriteia (tierra rojiza). Tales asonancias del nombre y la fuente de recursos inagotables de la etimología en general jugaron un papel eminente en su interpretación de los mitos. Del mismo modo, los sucesos relacionados con la guerra de Ilion fueron interpretados de tal manera que se asemejaron más a hechos históricos, tal como veremos pronto en Herodoto. Pero tampoco recibió un mejor tratamiento ante el tribunal de nuestro crítico de leyendas un animal fabuloso como el Cerbero, can de tres cabezas que guardaba el infierno. Sobre la base de deducciones que desconocemos, fue identificado

con una gigantesca serpiente cuya residencia había sido en tiempos antiguos el promontorio laconio de Teñeron. Pero baste con ello. Sólo nos interésaba comprobar cómo por primera vez penetra el espíritu de la crítica y de la duda también en el campo de los estudios históricos de los griegos, y explicar la forma que, con necesidad intrínseca, el escepticismo adoptó y mantuvo en este terreno; porque también el sucesor mayor del historiador milesio, del que ahora nos ocuparemos, conservó igual actitud.

301

II

Herodoto de Halicarnaso (nacido no mucho antes de 480), creador de la más perfecta obra de arte histórica, que encantará a corazones humanos mientras sigan latiendo so-bre la tierra, fue, a su modo, también un pensador [238]. Se nos hace difícil medir el grado de su originalidad porque carecemos del material necesario para la comparación. Pero no sólo por lo que Herodoto representa por sí mismo, sino a la vez en relación a muchos coetáneos cuyos escritos no han llegado a nosotros, es necesario ocuparnos detenidamente de su obra. ¿Qué podría ser más agradable para nosotros que tomar más de un trago refrescante de este manantial precioso? Rica enseñanza nos da desde el comienzo su narración ordenada con -arte maravilloso, y que no sólo reúne sino que confunde la historia humana y la geografía y entrelaza los hilos de la historia de los más variados pueblos hasta formar un tejido homogéneo. Pregunta por el origen de aquella antigua discordia entre el Oriente y el Occidente que llegó a su remate en las guerras médicas, meta y colmo del relato histórico de Herodoto. Antes de ocuparse del primer soberano asiático que combatió y sometió a griegos, Creso, rey de los lidios, recuerda la guerra de Troya y su causa, el rapto de Helena, al que a su vez hace preceder los relatos, concomitantes según él, del destino de ío, de Europa y de Medea. ¡Pero qué perfil extraño, casi diríamos moderno, llevan aquí estas figuras y acontecimientos tan familiares de la leyenda griega de los dioses y los héroes!

---

[238] *301* 1) De la vasta literatura referente a Herodoto destaco con sumo gusto la obrita, tan preciosa como desprovista de pretensiones, de HOFFMEISTER, *Sittlich-religiose Lebensanschauung des Heredótos,* Essen, 1832. Los pasajes mencionados en las páginas siguientes son, además del proemio (I, 1ss.) : II, 113ss. (Elena, II, 54ss. (Donoa), VII, 129 (Posei-dón), II, 11s. (Delta egipcio), VII, 189ss. (Mágicos y tempestad), II, *passim* (Identificación de dioses griegos y egipcios), II, 53 (Homero y Hesíodo), I, 131 (Religión natural de los persas), II, 45 (Perdón de dioses y héroes), II, 120 (Desconfianza hacia los poetas épicos), II, 3 (Ignorancia de las cosas divinas).

No son los celos de Hera los que hacen errar por varios países a ío, la amada de Zeus transformada en una vaca; no es el Dios de los cielos, en forma de toro, quien rapta a Europa; no se habla de Medea, la poderosa hechicera y nieta del dios del sol, ni de su participación en la conquista del vellocino de oro. Las heroínas luminosas han sido reemplazadas por princesas descoloridas; el lugar del dios supremo y de Ja-són, héroe igual a los dioses, ha sido ocupado por mercaderes fenicios, piratas cretenses y corsarios griegos. El segundo rapto de mujer es presentado como venganza del primero, el tercero 302 debe expiar el crimen del segundo. Quejas conformes al derecho de gentes son presentadas por farautes y emisarios, y sólo cuando los malhechores se niegan a hacer penitencia, los ofendidos imponen por sus propios medios el derecho según la ley del tallón. ¿Quién no reconoce aquí el método semi-histórico aplicado ya por Hecateo, pero empleado ahora en medida mayor y ampliado por la tentativa de entrelazar pragmáticamente los acontecimientos pretendidamente históricos? Como fuente de su información Herodoto indica a fenicios y persas, que atribuyen la culpa del recrudecimiento de la discordia a los griegos, quienes, según aquéllos, fueron los primeros que con grave seriedad decidieron vengar el rapto de una mujer armando para ello una flota inmensa y sitiando y destruyendo a Ilion a causa de una sola mujerzuela. Los fenicios, por su parte, no cesan tampoco en su empeño de disculpar a sus compatriotas, pretendiendo que fo no habría sido llevada a la fuerza a bordo del buque en que abandonó su patria ar-giva, sino que habría iniciado relaciones demasiado íntimas con el dueño del buque y, al notar las consecuencias del mal paso, habría huido voluntariamente por temor a la ira de sus padres.

¿A qué se debe esta pretensión de remendar la historia y, como consecuencia de ello, el derrocamiento de las grandiosas figuras de la leyenda? En el fondo, el motivo fue seguramente el mismo que ya viéramos obrar en Hecateo: la tendencia, originada principalmente por la ampliación del horizonte histórico, a hacer retroceder cada vez más los límites de lo sobrenatural, con lo cual las configuraciones nobles y poéticas de la leyenda descendieron al nivel de lo natural y verosímil y, también debemos reconocerlo, de lo vulgar y bajo. Herodoto mismo, por su parte, tiene suficiente sensatez para abstenerse de todo juicio sobre el carácter histórico de los relatos que reproduce. Pero al referir en lugar tan destacado esta combinación de sabios o "conocedores de leyendas" extraños y, por ello fríamente indiferentes frente al mito helénico, revela claramente que también en él la exaltación intelectual disminuyó considerablemente la candida fe de una 303 época más ingenua. Lo revela aun más claramente su modo de tratar la leyenda troyana. De

acuerdo con Hecateo, opina que durante el sitio de la ciudad, Helena no vivió en Troya sino en Egipto. Paris había sido llevado a este país por vientos contrarios, y el generoso rey Proteo retuvo a la esposa de Menelao para restituírsela a su marido legítimo gravemente ultrajado. No nos ha de preocupar aquí cómo esta creencia haya podido nacer en el mismo Egipto, cómo la preparó el poeta Estesícoro y cómo Herodoto trató de apoyarla también con versos de la Ilíada. Pero sumamente característico del nuevo modo de pensar es su estudioso empeño de acreditar esta versión seudohistórica como la única verdadera y posible, aduciendo para ello razones intrínsecas. Según él, el único motivo que habrían tenido los troyanos para no terminar las largas cuitas de la guerra entregando a Helena, habría sido el hecho de que ella no estaba en Troya. "Porque verdaderamente ni Príamo ni los suyos eran tan alocados que arriesgasen su vida, la vida de sus hijos y la salud de Ilion, tan sólo para que Helena continuase siendo la mujer de Paris". En última instancia, la negativa habría sido comprensible en el momento inicial de la lucha, pero no posteriormente, cuando en cada choque caía gran cantidad de ciudadanos y al menos dos o tres hijos de Príamo; considérese también que no era Paris sino Héctor, el sucesor del trono, el príncipe de más edad y valor incomparablemente superior, etc. etc.

Otro ejemplo para dilucidar el método semihistórico. Sobre el origen del oráculo de Dodona, sacerdotizas del lugar habían contado al historiador lo siguiente: desde la ciudad egipcia de Tebas una paloma negra había volado hasta Dodona y con voz humana ordenado desde lo alto de un árbol la fundación de un oráculo. "Pero, —así objeta Herodoto, casi refunfuñando—, ¿cómo habría sido posible que una paloma hablase con voz humana?". Y como aquellas sacerdotizas contaron al mismo tiempo que una segunda paloma negra habría volado a Libia y llegado allá para ser la fundadora del oráculo de Amón, el historiador no tuvo reparos en reconocer en aquella leyenda el eco de una información recogida por él mismo 304 en Tebas. De acuerdo con ella, dos mujeres santas habrían sido raptadas por fenicios y vendidas como esclavas, una en Libia, otra en Grecia, países donde habrían fundado aquellos dos venerados oráculos. A pesar de un transitorio amago de escepticismo, exteriorizado en la pregunta: "¿De dónde tendrán ellos tan exacta información?", Herodoto considera verdad efectiva este audaz invento del engreimiento egipcio, pues todo concordaba perfectamente. A los habitantes de Do-dona, la extranjera les pareció un pájaro porque su lenguaje ininteligible concordaba más bien con el gorjeo de un pájaro que con el habla humana. El nombre de paloma negra dado a la egipcia era debido al color obscuro de su piel. Después del transcurso de algún tiempo, habría

aprendido el idioma del país; entonces se dijo que hablaba al modo humano. Finalmente, habría tenido noticias de la suerte corrida por su hermana en Libia y las habría difundido en Dodona. Nos sonreímos ante esta extraña mezcla de simplicidad infantil y agudez especulativa. Pero nos ponemos serios y nos deshacemos también del fastidio despertado en nosotros por la desfiguración poco agradable de ingenuas leyendas populares, al recordar el papel importante que tuvo el proceso historiográfico en el progreso espiritual. La poesía del mito había pretendido ser realidad. ¿Puede extrañarnos entonces que a su vez la realidad invadiera el dominio de la poesía? No era posible, con los medios de investigación de aquella época, delimitar nítidamente los dos terrenos. Ni siquiera en la época presente se ha llegado a dirimir por completo el antiguo litigio. Mientras el "padre de la historia" se inclinaba a reclamar para ella cualquier configuración legendaria que pudiera tener origen histórico, es la tendencia opuesta la que hoy predomina.

III

Si bien la nueva interpretación de los mitos fue fomentada por la ampliación del panorama histórico y geográfico, así como también por el intercambio de opiniones con extraños que consideraban con indiferencia las tradiciones patrias, falta 305 aún considerar el factor más poderoso que aquí entraba en juego: la penosa disputa entre la fe antigua y la ciencia nueva, que pugnaban por estabelcer una armonía. El acervo mayor de experiencia, el dominio creciente de la naturaleza, habían afirmado visiblemente la confianza en la continuidad del curso del mundo. Se trataba entonces de evitar en lo posible la ruptura tan violenta y fatídica con antiguas tradiciones sagradas. La interpretación historizante de los mitos sacrifica una parte para salvar el resto. Era uno de aquellos "pasos a medias" que se dan por instinto, que la ignorancia frivola siempre denuesta, pero que en realidad son dignos del más alto precio y comparables a las "ficciones" de la vida jurídica en que antaño se apoyó todo progreso conciliable con la duración. Otro de estos afortunados pasos a medias se refería a la obra de los dioses mismos. Los tesalios —así nos dice Herodoto— explican el profundo abismo formado por la corriente del río Peneo como una obra de Poseidón. "No sin razón —agrega con profundo significado— porque los que creen que Poseidón hace temblar la tierra y que los abismos producidos por temblores de tierra son obra de este dios considerarán también aquel abismo como una obra de Poseidón. Porque a mi entender, esta hendidura de las montañas es el producto de un temblor

de tierra". ¿Quiere decir ello que el hali-carnasio negara intervenciones sobrenaturales por principio y que considerara a cada dios sólo como el regente de un dominio de la naturaleza o de la vida dominado por fuerzas que actúan con regularidad? De ningún modo. Ocurre más bien que en su espíritu se entrecruzan fuertes indicios de una mentalidad positivamente científica con impulsos no menos fuertes surgidos del antiguo fervor religioso. Herodoto, reflexionando en forma aceptablemente sistemática sobre las transformaciones de la superficie terráquea y reduciendo a causas generales los fenómenos aislados, puede prescindir también en este terreno de la suposición de intervenciones divinas directas. En este punto se aprovechó de las enseñanzas de sus predecesores, Anaximandro y Jenófanes, así como también, y esta vez, sin perjudicarse, de las de sus maestros egipcios. De 306 acuerdo con éstos, sabe explicar la formación del delta del Ni-lo de un modo racional y perfectamente correcto, y llama la atención su aguda observación de la naturaleza no menos que la forma concienzuda de operar con grandes períodos cósmicos al estimar la edad de la Tierra en no menos de 20.000 años. También duda en otras oportunidades con respecto a la intervención directa de seres divinos. Reproduce, por ejemplo, una versión según la cual magos persas habían calmado una violenta tempestad por medio de sacrificios y conjuros, pero agrega a ella la observación escéptica: "O tal vez la tempestad amainó de otra manera por su libre voluntad". Y con respecto a este mismo viento tan pernicioso para la armada persa, no quiere resolver la cuestión de si fue provocado o no por la imploración a Bóreas, acompañada de holocaustos, por parte de los atenienses; sus dudas pueden haber sido despertadas por la vecindad inmediata de pretensiones idénticas manifestadas por griegos y bárbaros.

En cambio, cuando no dispone de tales correctivos y sobre todo cuando un fuerte afecto hace pasar al segundo plano la reflexión sobria, nuestro historiador no ***se*** cansa de hablar de apariciones milagrosas de dioses, de sueños enviados por un dios (a los que opone los sueños producidos por causas naturales), de indicios significativos y de vaticinios asombrosos. La diferencia que en este aspecto reina entre diversas partes de su obra histórica es tan fuerte que críticos apresurados dedujeron de ella conclusiones sobre las épocas en que fueron escritos los distintos libros y sobre las modificaciones que en tanto habría sufrido la concepción del mundo de He-rodoto. Tales hipótesis, innecesarias en sí y carentes de todo fundamento seguro, serían, además, completamente insuficientes para eliminar todas las contradicciones de la teología de Herodoto. En su esencia más íntima, su concepto de los asuntos divinos oscila e irisa en múltiples colores. El empeño con que reduce

a ejemplos e influencias egipcias no pocas de las figuras divinas y de las formas del culto griegas y su atrevida afirmación de que Homero y Hesíodo "habrían creado sólo ayer o anteayer (a saber alrededor de 400 años antes 307 de su época) la teogonia de los griegos, dando a los dioses sus nombres, sus oficios y dignidades no menos que su figura", pueden nacerle aparecer no sólo como un adversario de una concepción antropomórfica de los dioses, sino del politeísmo en general. Con la primera suposición concuerda la circunstancia de que al antropomorfismo griego opone expresamente la religión natural de los persas, y de que, según parece, no sin aceptarlo íntimamente, relata de ellos que "ofrendan sacrificios al sol, la luna, la tierra, el fuego, el agua y los vientos", es decir a los grandes poderes de la naturaleza, y que por Zeus no entienden otra cosa que la "esfera celeste entera". Además, difícilmente se puede negar que tal vez bajo la influencia de Jenófanes y otros filósofos, Herodoto haya sido acometido verdaderamente por dudas de esta índole. Sin embargo, éstas no pudieron arraigar profundamente en su ánimo, como lo prueba, entre otras cosas, la medrosa preocupación con que, al hacer una vez la crítica incisiva de una leyenda griega de los héroes, pide en seguida con palabras llenas de humildad que los "dioses y héroes", ofendidos tal vez por su crítica, le concedan su perdón. Además, en este mismo lugar declara como la más "justa" la doctrina de aquellos helenos que distinguen entre un doble Heracles, uno viejo y verdaderamente divino, y otro más joven que sólo fue un héroe o un hombre endiosado, y les dedican santuarios separados. Aquí, sea dicho de paso, se emplea por primera vez aquel recurso crítico que más tarde sirvió tantas veces para eliminar contradicciones de la tradición legendaria. Como firme remanente de aquellos amagos de escepticismo parece que sólo podemos considerar la convicción de que no es precisamente mucha la seguridad con que los hombres conocen las cosas divinas y que a éstas las vemos a través de las descripciones de los poetas como a través de un velo turbador: "Si es que se puede tener confianza en los poetas épicos", reserva formulada en determinada oportunidad, que tiene una validez de alcance mucho más vasto. Y con profunda gravedad emite la queja de que "los conocimientos de las cosas divinas son iguales entre todos los hombres", es decir, igualmente pobres.

308

Por lo tanto, tampoco podremos considerar ***a*** Herodoto como un monoteísta encubierto, aunque se comprende fácilmente que muchos lo hayan tomado por tal. Pues en realidad sorprende que en los lugares en que trata con juicio

propio de cuestiones religiosas, no hable de Apolo o Atenea, ni de Hermes o Afrodita, sino casi exclusivamente de "el dios" y de "lo divino". Pero nuestra extrañeza se hace menor al darnos cuenta de que en todos estos lugares se trata de normas generales de la vida del mundo. En casos semejantes, Homero habla de "los dioses" y de "Zeus" casi sin hacer distinción, y aun en inmediata contigüidad. Así por ejemplo en aquellos versos maravillosos que nos muestran en forma admirable la caducidad del destino humano [239]. "Porque nada malo espera sufrir el hombre / cuando los dioses le dan fuerza y miembros robustos, / mas cuando un dolor le asignan los dioses bienaventurados, / su alma paciente soporta también lo ineluctable. / Pues así es la mente de los hombres que habitan la tierra, / como el día que trae el padre de los dioses y hombres". Siempre ***se*** impone fácilmente, cuando los dioses actúan en forma unida, cuando no se trata de inclinaciones individuales, sino de su voluntad homogénea, la idea de considerarlos como los ejecutores de los mandatos del dios supremo o como los representantes de un principio común inherente a todos ellos. Esta es la concepción de Herodoto, sin que por ello podamos en modo algo atribuirle una tendencia a negar los dioses individuales, por más inseguro que sea su conocimiento de ellos y por más que se oponga a todo antropomorfismo burdo.

Tres cosas, sobre todo, distinguen su modo de pensar del de Homero. Una larga y grave meditación sobre el orden de la naturaleza y el destino humano, reunida, a su vez, con el mayor conocimiento, tantas veces destacado por nosotros, de la homogeneidad del régimen mundial, ***le*** dió motivos mucho más frecuentes para hablar de normas generales que reducen a reglas este régimen. Por otra parte, la confianza menor en la verdad efectiva de las narraciones míticas hizo que también de la figura del dios supremo se desprendiera más de un rasgo 309 antropomórfico que antes le había sido esencial. Finalmente, se nota también en Herodoto la influencia de los

---

[239] *308* 1) Cf. *Odisea,* XVIII, 139ss. Los pasajes de Herodoto que se mencionan de ahí en adelante son: III, 108 (La previsión divina), VII, 10 y I, 32 (Envidia de la divinidad), VII, 133ss. (Bulis y Spertias), IV, 25 (Noches polares), III, 115 (Islas del estaño), IV, 36 (La Tierra esférica), II, 33 (Nilo y Danubio), III, 107 (Serpientes aladas), III, 102 (Hormigas excavadoras de oro), III, 116 (Arimaspas), II, 21 (Océano y la crecida del Nilo); cf. GOMPERZ, "Herodoteische Studien", II, 8, 526ss., en *Wiener Sitzungsberichte,* 1883).

El primer lema es del estudio de BERTHELOT, "La chimie dans l'anti-quité et au moyen-âge" *(Revue des Deux Mondes,* 15 de setiembre de 1893, p. 316/7); el segundo se encuentra en la disertación académica de BOLTZMANN, "Der zweite Hauptzatz der mechanischen Wármetheorie" *(Populare Schriften,* p. 31) ; el tercero ha sido extraído por mí de una paráfrasis de Filodemo en los rollos de Herculano *(Wiener Studien,* II, 5).

filósofos que hacía tiempo habían encontrado la fuente originaria de toda existencia en un principio impersonal, superior a los dioses individuales. El ser que dirige el universo y domina la voluntad de los mismos dioses no menos que el destino de los hombres, no posee pues en aquella época un carácter rigurosamente personal o más exactamente: dotado con abundantes rasgos individuales, y por tanto puede ser llamado, sin excesiva inconsecuencia, alternativamente "él dios" o "lo divino". Y finalmente otra contradicción, la más decisiva de todas. Aquel protoprincipio que oscila entre lo personal y lo impersonal aparece ora como un ser previsor, esencialmente benévolo, ora como un ser envidioso, esencialmene malévolo, y vanas son todas las tentativas para eliminar o siquiera reducir esta contradicción por algún juego de interpretación. La "previsión de lo divino que es sabia" ha dado a los animales débiles y miedosos una fertilidad abundante, y sólo escasa a los fuertes y nocivos. En este aspecto la divinidad se preocupaba pues por la conservación y la salud de las criaturas. En muchos casos fomenta también la obra y el bienestar de los hombres por medio de disposiciones e inspiraciones felices. Por otra parte, sin embargo, le gusta derribar "todo lo ostentoso, tronchar todo lo sobresaliente", en la misma forma en que el rayo se descarga sobre altos árboles y edificios. En un discurso que pone en boca del sabio Solón llama una vez a lo divino "henchido de mala intención y de deseos perturbadores". Y en el interior de la divinidad suprema, confundida aquí con la fuerza del destino, hay lugar no sólo para la previsión paternal y para la "envidia" maligna, sino también para la severa justicia que inexorablemente venga la culpa de los hombres. Estos elementos contradictorios no faltaban por completo en la antigua mitología (véase pág. 55). Sin embargo, la meditación más adiestrada sobre la finalidad del orden mundial, el ensombrecimiento de las mentes producido por bruscos cambios de destino y grandes revoluciones históricas, y la mayor profundidad de la conciencia ética, no sólo fomentaron 310 intensamente las interpretaciones distintas y contradictorias del acontecer universal, sino que la disonancia se agudiza también por el hecho de que las tendencias de voluntad contrapuestas se concentran dentro de la misma divinidad suprema, en vez de repartirse entre muchos seres individuales que se combaten mutuamente.

En lo referente a aquella actividad de lo divino que hemos citado en último lugar y que podría ser llamada judicial, nos encontramos con una distinción profundamente curiosa. En ocasiones aparece como parte del orden natural que en cierto modo obra automáticamente, mientras otras veces aparece como dirección definida que elige con arte los medios necesarios para cumplir su finalidad, se burla de todos los propósitos humanos y los somete a

su servicio. Cuando Darío mandó emisarios a las ciudades griegas para exigir su sumisión, tanto en Atenas como en Esparta el venerable estatuto del derecho de gentes fue violado abiertamente por el asesinato de aquellos emisarios. Herodoto reconoce francamente que "no sabe decir cuáles fueron las consecuencias desagradables ocurridas a los atenienses (como resultado de aquel atentado), fuera de que su país y su ciudad fueron devastados. Pero —agrega—, no creo que esto haya ocurrido por aquel motivo". Mas sobre los espartanos, así continúa su narración, se descargó la ira del antepasado semidivino de la familia de los farautes de aquella ciudad, los Taltibíades. Este guardaba rencor a sus compatriotas a causa del asesinato de los emisarios persas. Durante años los sacrificios ofrendados a los dioses vinieron acompañados de presagios nefastos. Entonces, dos de los lacedemonios más nobles, Bulis y Espertias, se resolvieron a purificar la ciudad manchada de culpa, rindiéndose a Susa y ofreciéndose al sucesor de Darío como víctimas voluntarias. Aunque el rey de los persas rechazó su ofrecimiento, éste fue suficiente para calmar transitoriamente la ira de Taltibio. Pero considerable tiempo después, en los primeros años de la guerra del Peloponeso, aquella ira se despertó de nuevo y los hijos de Bulis y Espertias, que habían sido enviados a Asia como negociadores, fueron apresados por un rey 311 tracio, entregados a los atenienses y matados. Herodoto ve en este acontecimiento una de las pruebas más claras de la intervención directa de la divinidad. "Porque sólo era justo (y natural) que la ira de Taltibio se descargara sobre emisarios y no se calmara antes de haber llegado a su cumplimiento. ¿Pero quién no reconoce la mano de la divinidad en la coincidencia de que tuvieran que ser precisamente los hijos de aquellos dos hombres que anteriormente se habían trasladado a la corte del gran rey?".

IV

El juicio de Herodoto oscila en forma asombrosa entre la crítica y la falta de crítica aun donde no se halla embarazado y desviado por sentimientos religiosos. La antigüedad se mofaba de su credulidad y lo tildó de "narrador de cuentos". A nosotros apenas nos sorprende menos un amago ocasional de crítica excesiva. Si en muchos casos cree donde debía dudar, no son raros tampoco los casos en que duda donde debería creer. De las largas noches polares sólo había llegado a él una información ligeramente enturbiada. En vez de desenmarañar esta información, separándola de su envoltura

legendaria, y aplicar, como él también podía hacerlo, el métod de las variaciones (latitudes más altas, noches más largas), prefiere rechazarlas como fábula, exclamando con énfasis: "De ningún modo admito que haya hombres que duerman durante seis meses". Él sabe muy bien que el estaño, no menos que el ámbar, llega a los griegos desde el norte de Europa; pero no quiere admitir que los griegos busquen la patria de aquel metal en un grupo de islas (la Gran Bretaña) que a causa de aquel importante producto llaman las "islas del estaño". Dice que, a pesar de todo su empeño, no ha podido encontrar un informante que conociera y pudiera garantizar, por haberlo visto, la limitación de la Europa septentrional por el mar. Conoce la tendencia del espíritu humano a esperar en los productos de la naturaleza regularidad y geometría en medida excesiva, y por ello se burla no sin razón de sus predecesores que en sus mapas dieron la misma dimensión al Asia y a Europa. Pero también se siente 312 obligado a "reírse" cuando ve que estos mismos geógrafos (se refiere principalmente a Hecateo) representan ***a*** la Tierra "bien redonda, como hecha con un compás". Se ve cuán poco estaba preparado para aceptar la teoría formulada por Par-ménides de que la Tierra tiene la forma de un globo. Pero lo más curioso en todo ello es que él mismo se deja llevar alguna vez por aquella tendencia desorientadora de suponer regularidades ficticias, tendencia contra la cual él se previene aun en los casos en que sus antecesores se encontraban en el camino acertado: nos referimos al pasaje en que presupone sin más ni más cierto paralelismo entre el curso del Nilo y el del Danubio, como de los dos ríos más grandes que él conocía. Emitir un juicio certero sobre los posibles límites de variación dentro de la vida orgánica ha sido en todos los tiempos una de las tareas más difíciles. No reprocharemos a Herodoto que no haya considerado como increíble desde un principio la existencia de serpientes aladas (en Arabia), pero sí es lícito asombrarnos de que de ningún modo califique de seres fabulosos las pre-tendidas hormigas gigantescas del desierto Indico que excavaban oro y "son más grandes que zorros, pero más pequeñas que perros", como lo hace con los "Arimaspas" monóculos, cuya existencia niega con palabras expresas: "Esto de que existan hombres que tengan un solo ojo pero en lo demás la misma configuración de los otros hombres, no lo creo tampoco".

Queremos destacar finalmente una expresión del historiador que indica el punto más avanzado de su pensamiento científico. Entre los distintos ensayos de explicar la crecida del Nilo, Herodoto trata con el ademán más despreciativo aquel que de un modo no comprensible para nosotros relacionaba aquel fenómeno enigmático con el río Océano, que rodeaba la tierra por todas partes. Lo considera como una de las dos teorías "apenas

dignas de ser mencionadas", y más exactamente "la menos inteligente de las dos, aunque suene más maravilosa". Pero cuando dice precisamente de estos dos ensayos de explicación: "Mas aquel que hace intervenir al Océano y lleva así el asunto al terreno de lo inescrutable, se sustrae a toda refutación", ¿quiere decir ello que declara insoluble el 313 problema de la exactitud de aquella teoría y que se abstiene de una decisión? Seguramente no, porque difícilmente concordaría con ello el desprecio expresado poco antes tan abiertamente como también el tono acerbo de las palabras que siguen inmediatamente: "porque yo no sé nada de un río realmente existente que se llame Océano; lo que creo es que Homero o algún otro de los poetas haya mentado el nombre y lo haya introducido en la poesía". Lo que quiere decir no puede ser otra cosa que esto: una suposición que se aleja tan completamente del dominio de lo real, lo perceptible y evidente, que ni siquiera ofrece una posibilidad de ser refutada, está condenada por esta misma circunstancia. En otras palabras: para que una hipótesis sea digna de alguna consideración y pueda ser discutida, es necesario en última instancia que sea susceptible de verificación. En esta única oportunidad, Herodoto pisa terreno positivo, casi diríamos positivista. Entre el investigador que extrae hechos científicos y el poeta que crea ficciones agradables se entreabre aquí un abismo que no puede ser llenado. No hay duda de que se trata de un ocasional rayo de luz que en este caso coloca a Herodoto a la misma altura que los más modernos entre los modernos. Su ojo agudizado por el calor de la polémica y por el deseo de dominar a sus antecesores y sus rivales, le hace ver con claridad meridiana la fundamental verdad metodológica de que sólo las hipótesis entera o parcialmente verificables son justificadas en las ciencias. Si Herodoto se hubiera dado cuenta de todo el alcance de este pensamiento, seguramente se hubiera intimidado ante su propia audacia. Pero no se puede pedir más. Aquí también se puede aplicar la profunda sentencia de Batteux de que "a los antiguos no se les puede otorgar jamás las consecuencias de sus principios o los principios de sus consecuencias". Menos aun, podernos agregar, a aquellos antiguos que se hallan en medio de una imponente época de transición, como sucede precisamente con Herodoto y Hecateo, época de la que nos despedimos ahora, bien que ocasionalmente volveremos a referirnos a ella en muchas exposiciones de detalle.